مركز الحضارة للدراسات السياسية

Civilization Center for Political Studies

الديمقراطية العالمية

من منظورات غربية ونحو منظور حضاري إسلامي في علم العلاقات الدولية

أ.د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

كلية الاقتصاد والعلوم

السياسية - جامعة القاهرة

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م

مركز الحضارة للدراسات السياسية
١٣ ميدان التحرير، التحرير، القاهرة - ج.م.ع.
هاتف وفاكس: ٢٥٧٧٩٧٦٥ (٠٢)
الموقع الإلكترونى: www.ccps-egypt.com
البريد الالكترونى: Cenciv@yahoo.com
الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م
رقم الإيداع:
الترقيم الدولى:

فهرس المحتويات

المقدمة(*):

الإسلام والديمقراطية، الإسلام والتنمية، الإسلام وحقوق الإنسان، الإسلام وصراع الحضارات، الإسلام والإرهاب، . . . إلخ موضوعات أثارت نقاشات أكاديمية وفكرية وسياسية في ظل تطورات عالمية مهمة شهدها الربع الأخير من القرن العشرين، سواء على مستوى السياسات العالمية أو على مستوى مراجعات علم العلاقات الدولية بمنظوراته ومدارسه الفكرية. ومن ثم اقترنت هذه النقاشات بنقاشات أخرى حول موضوعات أكثر كلية؛ الإسلام في النظام العالمي الجديد، الإسلام والتغيرات العالمية، الإسلام والعولمة، . . . إلخ. إلا أن هذه النقاشات الفكرية والسياسية والأكاديمية لم يتم حسمها بصورة نهائية وتظل تفرض تحدياتها. ولقد اتسمت هذه النقاشات دائمًا بأمرين:

الأمر الأول: استدعاء الإسلام في مقابل ظواهر اجتماعية متنوعة مثل الديمقراطية، والتنمية، وغيرهما، في حين أن المطلوب هو استدعاء منظور من المرجعية الإسلامية في مقابل المنظورات ذات المرجعيات الأخرى وذلك عند دراسة الظاهرة نفسها أو القضية نفسها. فقد ظلت الدراسات الدائرة حول الإسلام -وهي دراسات في مجالات العلوم الاجتماعية الحديثة- تدور في فضاء متمايز؛ ليس هو بمجال الدراسات الإسلامية التقليدية، وليس هو بمجال الفكر السياسي المعتاد، فتتعامل مع الإسلام بوصفه مجرد متغير أو عامل من العوامل المؤثرة على تَشَكُّل ومسار هذه الظواهر وتطوراتها.

الأمر الثاني: استدعاء الإسلام- إما لاتهامه أو للدفاع عنه أو الاعتذار عنه- في ظل خريطة تبدو معقدة ومتداخلة من التيارات الفكرية والسياسية المنسوبة للإسلام. وفي

(*) تمثل هذه الدراسة العمل التأسيسي الذي أخذت عنه دراسة قُدمت بالإنجليزية تحت عنوان "Beyond Western Paradigms of International Relations: Towards an Islamic Perspective on Global Democracy"، إلى ورشة عمل بعنوان: "Building Global Democracy"، التي عُقدت في القاهرة في الفترة (٦ - ٨ من ديسمبر ٢٠٠٩)، بالتعاون بين ومركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة Center of the Study of Globalisation and Regionalisation, The University of Warwick (تحت الإعداد للنشر).

وأتقدم بخالص الشكر والتقدير لفريق مركز الحضارة للدراسات السياسية وخصوصًا أ. ماجدة إبراهيم، أ. سمية عبد المحسن، أ. مدحت ماهر، أ. محمد كمال على إسهامهم فى إخراج هذا العمل إلى النور.

كل الحالات تبدأ الجدالات والنقاشات من خارج دائرة عالم الإسلام (المعرفية أو الجغرافية أو . . .) وتنتقل إلينا مطالبة إيانا بالمشاركة، فلا يعدو الأمر أن يكون أكثر من رد فعل من جانب المسلمين يعبر عن استجابة أو تكيّف من جانبهم، ولكنه في كل الأحوال مجرد رد فعل. فلم يشارك المسلمون في تحديد الأجندة والأولويات، وإنما كان عليهم أن يشاركوا – فكرًا وحركة– فيما يحدده الغرب من أجندات للسياسات وللأفكار وللنظريات.

فقد كانت التطورات في المجتمعات الغربية والسياسات الغربية الداخلية والخارجية تولد تحديات لأصحابها. ومن أهم هذه التحديات خلال العقود الأربعة السابقة –على أقل تقدير– تلك المتصلة بالظاهرة الإسلامية بأوسع معانيها. وكان التدبر بشأن هذه التحديات يستثير ليس فقط نقاشات سياسية وفكرية، ولكن أيضًا مراجعات أكاديمية ونظرية مثل تلك المتصلة بتجدد صعود الدين وأثره على العلمانية والوضعية.

ولم تكن مراجعات حال علم العلاقات الدولية –خلال العقود الثلاثة الماضية– إلا جزءًا من هذه الصورة المركبة، وهي المراجعات التي اتسمت أساسًا بتجدد صعود الاهتمام بالدين والقيم وباهتزاز الحدود الفاصلة بين الداخلي والخارجي (على مستوى الواقع ومستوى مجالات العلم).

وتفاصيل هذه المراجعات –على صعيد الواقع وصعيد النظريات والمنظورات– إنما تبين ظاهرتين أساسيتين:

الظاهرة الأولى: إن هذه المراجعات هي استجابة من الغرب للتحولات الواقعية، ولكن يتم تصديرها للعالم على أكثر من مستوى. ومن ثم فإن الجدالات المعرفية والنظرية التي تثور على صعيد الدوائر الأكاديمية إنما يتم تصديرها على واحد من شكلين: الشكل الأول يتم في إطار ادعاء عالمية العلم ومن ثم انسياب الجديد من النظريات والمنظورات والمراجعات إلى مراكز أخرى تشارك في النقاش في ظل تبعيتها العلمية وفي ظل أوهام عالمية العلم[1]. الشكل الثاني يتم في إطار الاعتراف بتعددية

(١) أنور عبد الملك: تغيير العالم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، العدد ٩٥، ١٩٨٥.

المنظورات الحضارية، وأن عالمية العلم لا تتحقق دون إسهامات أخرى إلى جانب الإسهامات الغربية(١).

فبعد أن قطع الجدال حول العولمة -مثلا- شوطًا كبيرًا في الدوائر الغربية طوال التسعينيات، قفز الاهتمام به في الدوائر العربية في نهاية هذا العقد. وبالمثل بالنسبة للنظام العالمي الجديد أو التدخل الإنساني الدولي. . . وهكذا، وها نحن الآن ندخل دائرة ما يسمى بالديمقراطية العالمية global democracy؛ تلك الدائرة التي تحمل كل تقاطعات الداخلي والخارجي وتعبر عن مرحلة جديدة من تطور هذه التقاطعات في الدوائر الغربية.

الظاهرة الثانية تمثلها هذه التقاطعات: كتب روزيناو في مطلع السبعينيات دراسة رائدة في «السياسات المترابطة» (Linkage Politics) حول العلاقة بين الداخلي والخارجي(٢)، وكتب هانريدر في نهاية السبعينيات عن إرهاصات تحول الدولة القومية

(١) انظر على سبيل المثال:

- مارسيل مارل: سوسيولوجيا العلاقات الدولية، ترجمة: حسن نافعة، بيروت: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦، ص ٢٣- ٢٤.

- Hedley Bull, New Directions in the Theory of International Relations, International Studies, Vol. 14, No. 2, 1975, pp. 282- 283.
- K.J. Holsti: Along the Road to International Theory, International Journal, No. 2, 1984, p. 360.
- C. Kegly, E. Wittkopf, World Politics: Trend and Transformations, New York. St. Martin's Press, 1981 (Introduction).
- S.Smith: The Self Images of a discipline: a genealogy of International Relations Theory (in) K.Booth, S.Smith: International Relations Theory today, Cambridge, Polity Press, 1995.
- O. Waever, Figures of International Thought: Introducing Persons Instead of Paradigms, (in) I.B. Neumann and O. Waever (eds.): The Future of International Relations, Masters in the making, Routledge, 1997.
- O. Waever, The Sociology of Not So International Discipline: American and European developments in International Relations, International Organizations, Vol. 52, No. 4, 1998, pp. 687- 727.

(2) James N. Rosenau, Linkage Politics; Essays on the Convergence of National and International system, New York. Free Press, 1969.

في ظل تأثيرات الخارج[1]. هذان مجرد نموذجين لبوادر تجدد الاهتمام في نظرية العلاقات الدولية بالعلاقة بين الداخل والخارج، وذلك بعد أن وُضعت الحدود بين فروع علم السياسة، كما سبق أن وُضعت الحدود بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذلك بالطبع الحدود بين تلك الأخيرة والعلوم الطبيعية وفيما بين أفرع الأخيرة ذاتها. هذه الحدود متنوعة المستويات على مستوى الواقع والنظرية والفكر كانت نتاج سيادة الحداثة والوضعية والسلوكية في ظل عصر «علمنة العلم» والعلم الخالي من القيم، ذلك العصر الذي جسدته جهود مدارس المنتصرين في الحربين العالميتين الأولى والثانية خاصة المدرسة الأمريكية، وهي الجهود التي انطلقت من نموذج معرفي علماني[٢].

ولقد تزايد اهتمام علماء نظرية العلاقات الدولية بأبعاد العلاقة بين الداخلي والخارجي عبر الثمانينيات على نحو أفرز الجدال بين الواقعية والداعين إلى منظور جديد[٣]. ثم انفجر ذلك الاهتمام وتبلور خلال العقدين السابقين؛ أي في ظل آثار نهاية الحرب الباردة وفي ظل العولمة ثم تداعيات الحادي عشر من سبتمبر على حالة العلم. حيث شهدت نظرية العلاقات الدولية مراجعات مهمة استدعت آثار هذه التحولات العالمية الثلاثة على التنظير للعلاقات الدولية، بما في ذلك اختبار هذه التحولات لمصداقية وفعالية منظورات

(1) Wolfram F. Hanrieder: Dissolving International Politics, Reflections on the Nation-State, American Political Science Review, No. 4, 1978.

(٢) حول النماذج المعرفية المتقابلة: الوضعي العلماني، والقيمي الإسلامي، وآثارهما على التحيزات في العلوم الاجتماعية، انظر على سبيل المثال:

- Abdel Wahab M.ElMessirri (ed.), Epistemological Bias, (Translated by: A. El Ezabi, Shokry Megahed, A.Seddik Al-Wahy), London: IIIT, 2006, pp 1-74.
- Mona Abul Fadl, Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol.11, No.3, fall, 1994.
- Ahmet DavutOglu: "The Impact of Alternative Weltanschauungs on Political Theories: A Comparison of Tawhid and Ontological Proximity, PhD, Bogazici University, 1990.

(٣) نادية محمود مصطفى: نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد، مجلة السياسة الدولية، أكتوبر ١٩٨٥.

العلم ونظرياته[١]. ولقد جرت هذه المراجعة تحت تأثير مجموعة التحولات العالمية (التي اختلطت فيها الأسباب Causes بالمظاهر Aspects بالآثار Impacts) والتي شهدها العالم مع نهاية الحرب الباردة وفي ظل العولمة وعقب تداعيات الحادى عشر من سبتمبر. وهي إما تحولات هيكلية أو تحولات في القوى النظمية أو في العمليات[٢]. وكان من أبرز نتائج هذه المراجعات أن علم العلاقات الدولية الذي تأسس منذ ما يقرب من ثلاثة أرباع القرن ليكون نظامًا فرعيًا discipline مستقلا في نطاق علم السياسة أو ليكون علمًا مستقلا بذاته (يهتم أساسًا بالخارجي والدولي)، قد بدأ يشهد أزمة.

ولقد تجسدت هذه الأزمة في عدة ملامح وخصائص من أهمها ما يلي[٣]:

من ناحية: عدم وجود منظور سائد ومهيمن على مجال الدراسة كما حدث في المراحل السابقة؛ ومن ثم تعدد المنظورات المتنافسة على نحو يعكس فوضى نظرية،

(١) حول تطور المنظورات والجدالات بينها حتى نهاية الحرب الباردة انظر:
- المرجع السابق.
- نادية محمود مصطفى: العلاقات السياسية الدولية، مذكرات مطبوعة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٢.
- د. إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية، الكويت: منشورات ذات السلاسل، ١٩٨٧، ص ص ٢٥- ٥٥ (أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية).
-K.J. Holsti: Along the Road to International Theory, International Journal, No.2, 1984.
- P.Viotti, M. Kauppi: International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism, New York: Macmillan, 1993.
- J. Lewis Gaddis: International relations theory and the end of the cold war, International Security, Vol. 17, No. 3, winter 1992/1993.
- S. Smith, op. cit.
- Steve Smith: Singing our world into existence: International Relations theory and September 11, International studies quarterly 48, 2004, pp. 499- 515.

(٢) مروة فكري: أثر التحولات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات: دراسة نظرية، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إشراف نادية محمود مصطفى، يونية ٢٠٠٤.

(٣) نادية محمود مصطفى: إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، هبة رءوف (محرر)، أعمال المؤتمر الدولي الثاني للتحيز «حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة»، جامعة القاهرة، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فبراير ٢٠٠٧ (تحت الطبع). الجزء الثاني (خصائص المنظور وأبعاد دراسته) نسخة باللغة الإنجليزية متاحة على موقع البحث: http//www.ccps-egypt.com

وخاصة مع تعدد روافد كل منظور ومع تعدد تسميات كل رافد وفقًا للبعد محل الاهتمام: منهجيّاً أو مضمونيّاً.

ومن ناحية أخرى: عدم وجود نظرية عامة للعلاقات الدولية، إلى جانب فشل النظريات الكبرى داخل كل من الاقترابات (التطورية، والهيكلية، والسلوكية) في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة.

ومن ناحية ثالثة: حالة السيولة التي تعكسها المابعديات: ما بعد الحرب الباردة، وما بعد الحداثة، وما بعد الوضعية، سواء على صعيد المنهج أو المضمون. فمع انتهاء الحرب الباردة شهد التنظير للعلاقات الدولية مرحلةً اختلفت فيها الرؤى حول خصائص العلاقات الدولية في هذه المرحلة وأهم القوى المؤثرة عليها. وتبلور السؤال التالي بوضوح: هل كشف انتهاء الحرب الباردة عن خصائص جديدة، أم أن تراكم خصائص جديدة قد قاد إلى انتهاء الحرب ومن ثم هناك حاجة لمنظور جديد لدراسة العلاقات الدولية؟ وكذلك هل أخفقت المنهاجية الوضعية السلوكية على نحو يفرض العودة إلى القيم والفلسفة والتاريخ والاجتماع...؟

ومن ناحية رابعة: اهتزاز الخطوط الفاصلة بين علم العلاقات الدولية وعلوم اجتماعية وإنسانية أخرى، نظراً لاتساع نطاقه وحدوده وتعقُّد أجندة موضوعاته بعد أن تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية في دراسة العلاقات الدولية وبأنماط جديدة من الفواعل والعمليات، وبعد أن جرت مراجعة منهاجيته أيضًا.

وكان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان ومتكاملان: أولهما- بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة العلاقات الدولية، بعد أن حازت القضايا والأبعاد العسكرية-الأمنية الاهتمام والأولوية في ظل سيادة المنظور الواقعي، ثم نافستها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي. وثاني هذه الملامح هو مراجعة المنهج الوضعي-السلوكي الإمبريقي الذي رفع شعار «علم خال من القيم» -وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم- على أساس أن أحد أهم أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة أو عدم وجود منظور سائد -كما يقول

هاليداي وهولستي على سبيل المثال- هو إهمال القيم والتاريخ والفلسفة. هذا، وكانت القيم -إلى جانب غيرها من الأبعاد- محوراً أساسيًا من محاور الجدال الثاني الكبير في تاريخ العلم، أي الجدال بين السلوكية والتقليدية.

كما أضحى الفصل بين البعد القيمي والبعد المادي في دراسة العلاقات الدولية، خلال سيادة المنظور السلوكي وفي ظل الوضعية العلمانية موضع نقد مهم في مرحلة ما بعد السلوكية، ثم تبلور هذا النقد في مرحلة ما بعد الوضعية مما يعبر عن رفض أزمة الازدواجية الناجمة عن هذا الفصل.

وبقدر ما شهدت ساحة العلم جدالا حول القيم تبلورت أيضًا جدالات حول أمرين: من ناحية هل حدث تحول في منظورات دراسة العلاقات الدولية نظراً لبروز دور الدين والثقافة على مستوى التنظير والواقع، وهل المتغيرات الثقافية والدينية هي متغيرات مستقلة أم تابعة؟ ومن ناحية أخرى هل الاختلافات بين الثقافات والأديان لابد أن تقود إلى صراعات؟ وما تأثيرها على استقرار وأمن وسلام العالم؟ وما أنماط العلاقات بين الأديان والثقافات وبين المصالح وتوازنات القوى؟

خلاصة القول: أن استمرار الجدالات وعمقها وامتدادها (منذ منتصف الثمانينيات) حول هذين الأمرين ليبين كيف أن دراسة العلاقات الدولية مازالت تشهد حالة مراجعة قادت إلى الحديث عن «إعادة تعريف السياسي»، وأن المدخل القيمي والمداخل الثقافية والحضارية (إلى جانب الدينية) أسهمت في إعادة تعريف مستوى التحليل بعيداً عن المستوى التقليدي (الدولة والنظام الدولي)، كما أسهمت في إعادة تحديد نطاق موضوعات العلم ليتسع لموضوعات جديدة.

بعبارة أخرى، أمور ثلاثة كانت محل مراجعة؛ من ناحية: حدود (Boundaries) العلم من حيث علاقته بالعلوم السياسية الأخرى وكذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة، **ومن ناحية ثانية** نطاق (Scope) العلم في مضمونه وأجندة قضاياه، ومن ثم العلاقة بين السياسي والعسكري والاقتصادي والثقافي وكذلك الفواعل ومستويات التحليل للعلاقة بين الفرد والجماعة والدولة والعالم، **ومن ناحية ثالثة**: منهاجية العلم

أي أدوات وأساليب دراساته والفلسفات الكامنة وراء كلٍ منها (العلاقة بين الوضعية والمعيارية).

وإذا كان الجدال بين المنظورات يمثل مستوى عامًا من المراجعات، إلا أن مستوى آخر من المراجعات النظرية قد تبلور حول مجالات محددة وقضايا بعينها (إذا ما انطلقنا من مضمون وأجندة العلم) استدعت جميعها إشكالية العلاقة بين الداخل والخارج، فكانت هذه القضايا المعينة بمثابة ساحة لاختبار تلك الجدالات الكبيرة التي شهدها علم العلاقات الدولية. ومن أهم هذه القضايا: الأمن، والسيادة، والتدخل الدولي، . . . إلخ. وبقدر ما استدعى كل منها قضية الديمقراطية، فإن منطلقها لم يكن بالطبع «نظرية الديمقراطية» وما تركته عليها التحولات العالمية من آثار، ولكن كان منطلقها هو كيف تؤثر الديمقراطية (حضورًا أو غيابًا) على حالة العلاقات الدولية بمستوياتها المختلفة: السياسة الخارجية، العلاقات الثنائية، النظام الدولي.

وهذا الاستدعاء لقضية الديمقراطية في دراسات نظرية العلاقات الدولية كان مرتكزًا أساسيًا من مرتكزات الدعوة إلى مراجعة العلاقة بين: نظرية العلاقات الدولية ونظرية النظم السياسية والسياسات المقارنة من ناحية، والنظرية السياسية من ناحية أخرى. . ومن ثم اهتزت الحدود الفاصلة بين النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية. لذا كان من أهم نتائج المراجعات ذلك التنظير تحت عنوان International Political Theory[١] وهو التنظير الذي عكس أيضًا تجدد الاهتمام بكل من الفكر والفلسفة من ناحية والنظرية الاجتماعية من ناحية أخرى[٢].

(١) انظر على سبيل المثال:

-Robert Jackson: Is There a Classical International Theory? (in) K. Booth, S. Smith and Zalewski (eds.): International Relations Theory: Positivism, and Beyond, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

(٢) انظر على سبيل المثال:

- Chris Brown, Terry Nardin, and Nicholas Rengger: International Relations in Political Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Fred Parkinson: The Philosophy of International Relations, Sage Publications, 1977.
- Alexander Wendt: Social Theory of International Politics, Cambridge Studies in International Relations, 67, Cambridge University Press,1999.

لـذا فـإن مـوضـوع النظام العـالمي (World Order and World System) من ناحية، والديمقراطية من ناحية أخرى وإن كانا يمثلان اثنين من أقدم موضوعات كل من نظرية العلاقات الدولية والنظرية السياسية على التوالي، إلا أنهما أصبحًا -حاليًا- من أكثر الموضوعات إثارة للمناقشات السياسية والأكاديمية على حد سواء، وعلى النحو الذي أضحى يربط بينهما بقوة. فإن أزمة النظام العالمي في ظل العولمة وما بعد القطبية الثنائية وما بعد الحادي عشر من سبتمبر من ناحية، وأزمة الديمقراطية الليبرالية وأزمة النظام الرأسمالي وأزمة المجتمعات الحداثية من ناحية أخرى بمثابة وجهين لعملة واحدة تدور حولهما المراجعات المختلفة[١]، وعلى نحو يبين، من جديد، أمرين: الأمر الأول؛ أن هناك حاجة لإسهامات معرفية وفكرية ونظرية جديدة من شأنها أن تساعد في حل أزمة الغرب بعد أن تأكد أنه لا علاج لأزمته من داخله فقط وذلك استكمالا لمسار التكيفات المتراكمة عبر القرون التي مر بها تاريخ النهضة الغربية الحديثة[٢]. الأمر الثاني؛ أنه لم يعد مقبولا ذلك الفصل بين نظرية العلاقات الدولية والنظرية السياسية، ومن ثم برزت أهمية النظرية السياسية الدولية التي تقيد الروابط بين الداخلي والخارجي، ولكن على نحو يبرز أيضًا صعود الأبعاد القيمية إلى جانب الوضعية. حيث إن «النظريات البنائية والنظريات النقدية التي قدمت انتقاداتها للنظريات الواقعية والوضعية التقليدية لم تقدم جديداً في مجال مستويات التحليل ووحداته وفواعله أو أجندة القضايا فقط، ولكن قدمت جديداً في الأبعاد المنهاجية أيضًا»، وخاصة من حيث تجدد الاهتمام بالقيم. ولهذا فإنه في ظل هذه الحالة نلحظ (على سبيل المثال) كيف تبلورت الروابط بين دراسة الحكم الجيد الرشيد Good Governance، ودراسة المجتمع العالمي والجماعة العالمية World Community, World Society[٣]، وهي

---

(1) - David Held: Democracy and Global order, from the modern state to cosmopolitan Governance, Cambridge, Polity Press, 1997. pp 1-29.

- Antony Mcgrew: Democracy Beyond Borders? (in) D. Held, A. Mcgrew (eds), The Global transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate, Cambridge, Polity Press, 2001, pp 405-420.

(2) Ahmed DavutOglu: Civilizational Transformation and the Muslim World, Mahir Publications, Kuala Lumpour, 1994.

(3) Peter Mandaville: Transnational Muslim Politics: Reimagining The Umma, USA & Canada, Routledge, 2001.

جميعًا بمثابة انقلاب على الموضوعات التي سيطرت على دراسات منظورات الدولة القومية والنظام الدولي.

ثم يأتي مفهوم الديمقراطية العالمية Global Democracy بوصفه ساحة أخرى من ساحات اختبار نقاشات المنظورات المتقابلة الغربية فيما بينها ومنظورات صراعات القوى التقليدية وغيرها، ويستدعينا نحن أصحاب المنظورات غير الغربية للمشاركة.

وحيث إن الحوكمة -الداخلية والخارجية- تستدعي فن الحكم وقيمه وكيفية تفعيله مجتمعيًا بواسطة القوة الرخوة (Soft Power) وليس مجرد علاقات القوى التقليدية التي تستند إلى القوة الصلدة (Hard Power) على صعيد مؤسسات السلطة التقليدية، فإن الديمقراطية العالمية (Global Democracy) التي تنبثق عن الحوكمة العالمية(Global Governance) هي أيضًا مفهوم ذو أبعاد قيمية واضحة. وهو ما يطرح كل إشكاليات الخصوصية والعالمية، مثله في ذلك مثل سيل المفاهيم التي أضحت مقترنة بصفة الـglobal كالأخلاق والقيم العالمية أو الاقتصاد العالمي، . . . إلخ.

إذن كيف اقتربت نظرية الديمقراطية -بمدارسها المختلفة- من الديمقراطية العالميةglobal democracy؟ وهل اقتربت نظرية العلاقات الدولية من قضية الديمقراطية العالمية global democracy؟ سؤالان يمثلان وجهي عملة يتناولها الجزء الأول من الدراسة في محاولة للبحث في أمور محددة تعكس أهداف هذه الدراسة وتمهد لتقديم رؤيتها من منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية من واقع قراءة نقدية للأدبيات الغربية التي تعاملت مع موضوع الديمقراطية العالمية global democracy، وهذه الأمور هى: **من ناحية**؛ هل اهتزت الحدود الفاصلة بين النظريتين (النظرية السياسية، ونظرية العلاقات الدولية) عند التعامل مع الديمقراطية العالمية-global democracy باعتبارها مجالا يجسد امتزاج الداخل والخارج، وبحيث أضحت الديمقراطية العالمية تعبر بالفعل عن مجال بيني حقيقي أم ستظل الديمقراطية العالمية إما مجرد استدعاء لتأثيرات الخارج على الديمقراطية الليبرالية الغربية في مرحلة جديدة من مراحل تطورها أو مجرد استدعاء للحديث القديم الجديد عن إصلاح النظام العالمي أو الحكومة العالمية؟

ومن ناحية ثانية: هل هناك توافق بين «المنظورات الغربية» على «المفهوم» من حيث نطاقه ومضمونه وآليات تفعيله ومجالات تأثيره الداخلية والخارجية؟ وما مداخل الاقتراب من المفهوم؟ فهل يكون الاقتراب من نظرية الديمقراطية أم من نظرية النظام العالمي؟

ومن ناحية ثالثة: أين الآخر «غير الغربي» في خرائط التنظير حول الديمقراطية العالميةglobal democracy، فباعتبارها مجالا كونيًا أو عالميًا (بحكم المصطلح) لابد أن يستدعي هذا التنظير «الآخر» أم ستظل جدالات الديمقراطية العالمية تحمل مجرد خطابات «ليبرالية» مدعية «العالمية»؟ بعبارة أخرى هل قضية الديمقراطية العالمية التي نسعى إلى بناء مفهومها هي قضية «عالمية» بالفعل لدى المنظرين لها؟ وما معنى «العالمية» هذه؟ أم ستظل مجرد تعبير آخر من تعبيرات الاهتمام المتكرر عبر نصف القرن الماضي بتطوير نظرية الديمقراطية لاعتبارات تتصل «بالداخل» في الغرب بالأساس، أي في الدول والنظم والمجتمعات الصناعية الرأسمالية الديمقراطية؟

ومن ناحية رابعة وأخيرة: هل نحن في حاجة إلى إعادة التفكير في المفهوم re-conceptualization أم إلى إعادة تعريفه redefine، على ضوء خصائص حالة طرحه في الأدبيات؟ وكيف؟ وما المفهوم المقارن أو البديل من واقع رؤية حضارية إسلامية عن الديمقراطية أولا، وعن الرؤية للعالم وكيفية إصلاحه وأهداف هذا الإصلاح ثانيًا؟

ومن ثم فإن الجزء الأول يأتي تحت عنوان:

«**لماذا نحتاج لإعادة التفكير في الديمقراطية العالمية؟**».

في حين سيأتي الجزء الثاني تحت عنوان:

«**هل يتناول الجدل حول الإسلام والديمقراطية أبعادًا عالمية؟**».

فبقدر ما بدأتُ إعداد الدراسة من مراجعة واقع أدبيات الديمقراطية العالميةglobal democracy –وهي في مجموعها نتاج الدوائر الأكاديمية الغربية– برؤية نقدية مقارنة تراكمية تسعى إلى تحديد ملامح حالة المفهوم، يظل جانب آخر من الأدبيات في حاجة لرسم خرائطه وبيان مدى اقترابه من إشكالية العلاقة بين الأبعاد الداخلية والخارجية في

قضية الديمقراطية. وهذا الجانب هو الذي يقدم التنظير -سواء من الغرب أو من العالم الإسلامي- عن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية. وهذه قضية قديمة جديدة أفرزت جدالات مستمرة ومتراكمة حولها شاركت فيها اتجاهات فكرية وسياسية مختلفة، مستدعية الأصول والتاريخ والفكر والفلسفة والقانون والاجتماع. على نحو جعل من هذا الموضوع مجالا دراسيًا متميزًا يلحق بمجالات أخرى حازت اهتمام الدراسات الإسلامية أو الدراسات الاجتماعية الحديثة التي تهتم بدور الإسلام وتأثيره على الظواهر الاجتماعية من قبيل: التنمية، وحقوق الإنسان، والحرب والسلام، والديمقراطية بالطبع.

ولعلي في هذا الجزء الثاني لن أقدم جديدًا، ولكني أسعى من وراء ذلك إلى بيان أنه إذا كانت حالة التنظير حول الديمقراطية العالمية global democracy (بدون استدعاء إسلام أو مسلمين) تطرح أسئلة، فإن حالة استدعاء الديمقراطية من منظور الإسلام والمسلمين تطرح المزيد من الأسئلة والإشكاليات الخاصة بموضوعنا هذا.

لذا يسعى الجزء الثاني إلى مجرد رسم خرائط اتجاهات الجدل حول هذه العلاقة، ولكن على نحو يقدم إجابات عن الأسئلة التالية:

من ناحية: ما نمط الاختلاف بين المدارس والاتجاهات الفكرية الإسلامية حول العلاقة بين الديمقراطية والإسلام؟ وما محك هذا الاختلاف: نظم الحكم الداخلية أم تقسيم المعمورة وحالة العالم وكيفية إدارتها وإصلاحها؟ وما أسباب هذه الاختلافات؟

من ناحية ثانية: هل تستدعي الأدبيات الإسلامية عن السلطة بصفة عامة والحكم في الإسلام «الخارج» -أي البعد الدولي- أو تستدعي الإطار الدولي المحيط؟ وهل تتزايد درجة الاستدعاء وطبيعته في الأدبيات المعاصرة مقارنة بتراث الفكر السياسي الإسلامي؟

ومن ناحية ثالثة: ما نمط الربط بين الداخلي والخارجي في الرؤى الإسلامية عن وضع الديمقراطية في النظام الدولي الراهن، سواء على مستوى السياسات والحركة أو على مستوى الفكر والنظرية؟

وتسعى الدراسة، بالجمع بين الجزءين الأول والثاني فيها، إلى بيان أن طرح قضية الديمقراطية -داخليًا وعالميًا- في الأدبيات الغربية المتخصصة -سواء من منظور ليبرالي أو واقعي أو ماركسي أو نقدي أو بنائي- ليس هو الطرح الوحيد حول الديمقراطية؛ فإن المنظورات «الحضارية» ذات الجذور المعرفية والفكرية والفلسفية في تاريخ فكر ومؤسسات الخبرة الغربية ليست هي الطرح الوحيد الممكن عن الديمقراطية. وإذا كانت الأطروحات الإسلامية بهذا الصدد ما زالت أسيرة «الدراسات الإسلامية» أو «دراسات الشرق الأوسط» أو على أقصى تقدير أسيرة دراسات اجتماعية حديثة تهتم بأثر الإسلام باعتباره متغيرًا من متغيرات أخرى على الظواهر الاجتماعية (التاريخية والمعاصرة). كذلك إذا كانت إسهامات الفكر الإسلامي بهذا الصدد ما زالت أسيرة مدخل العلاقة بين الحاكم والمحكوم، إلا أن الحاضر الغائب هو رؤية حضارية إسلامية مقارنة مع رؤى حضارية غربية على صعيد العلم الاجتماعي الحديث محل الاهتمام، سواء كان في مجال النظرية السياسية أو النظم المقارنة أو العلاقات الدولية.

وبقدر ما تسعى هذه الدراسة لتقديم تلك الرؤية من داخل علم العلاقات الدولية، بقدر ما لا يمكنها أن تهمل تحديد الرؤى الغربية التي تتقاسم معها بعض الملامح والتوجهات من ناحية وكذلك بعض الجهود السابقة التي قدمت اجتهادات من داخل علم السياسة في مجالات متصلة مباشرةً بمراجعات الديمقراطية أو في مجالات قريبة الصلة منها، سواء في مجال العلاقات الدولية أو النظم المقارنة أو النظرية السياسية كذلك.

ومن ثم فإن الجزء الثالث من الدراسة يأتي تحت عنوان:

«تغيير عالمي من أجل عدالة إنسانية: طريق ثالث».

هذا الجزء الثالث يقدم رؤية تحاول أن تتجاوز ثنائيات الغربي-الإسلامي، النظرية-الفكر، الواقع-القيم. وهي تنبني على ما تم تحديده من أبعاد النقد الموجَّه لفكر الديمقراطية العالمية ومن داخل المنظورات الغربية ذاتها، وهو النقد الموجَّه أساسًا للرؤية الليبرالية من روافد المدرسة النقدية والمدرسة البنائية. ويهدف هذا الجزء إلى بيان إسهام

جهود سابقة في تقديم رؤى نقدية من منظور حضاري إسلامي سواء من داخل النظرية السياسية بصفة عامة، أو نظرية الديمقراطية بصفة خاصة.

وأخيراً يصل الجزء الثالث إلى تقديم رؤية حضارية مقارنة من داخل علم العلاقات الدولية ومن منظور حضاري إسلامي أيضًا، وهي رؤية وإن كانت تكتسب ذاتيتها من مرجعيتها، إلا أنها لا تتمكن من بيان خصوصيتها بدون مقارنة مع رؤى أخرى تنبثق من منظورات حضارية أخرى. لذا تقدم هذه الرؤية طرحًا عن العدالة الإنسانية باعتبارها غاية لتغيير عالمي انطلاقًا من منظور حضاري إسلامي.

والمقصود هنا بمنظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية ما يلي:

إن منظوراً إسلاميًا لدراسة العلاقات الدولية هو منظور قيمي ذو طبيعة خاصة. وترجع خصوصية هذه الطبيعة إلى تميز مصادره وأصوله عن نظائرها في المنظورات الغربية، وهو التميز الذي يرجع بدوره لاختلاف طبيعة النسق المعرفي. هذا، وتنعكس هذه الطبيعة القيمية الخاصة بدرجة كبيرة على منهجية المنظور وأدواته وعلى افتراضات المنظور ومقولاته حول الأبعاد الأساسية لدراسة العلاقات الدولية: أصل العلاقات ومحركها، الفواعل ووحدات التحليل ومستوياته، نمط قضايا العلاقات الدولية وتفاعلاتها محل الاهتمام، نمط التفاعلات، العلاقة بين الداخلي والخارجي وبين المادي وغير المادي في تفسير الأحداث والتطورات.

وهو يمثل تراكمًا مقارنًا في الحقل تتحقق من خلاله مشاركة الخبرة الإسلامية بكل مستوياتها: المعرفية، والتأصيلية، والفكرية والتاريخية من ناحية. كما يقدم هذا المنظور أيضًا محاولة لعلاج أزمة مدخل المنظورات في علم العلاقات الدولية من ناحية أخرى. وهي الأزمة سابقة الإشارة إلى خصائصها والتي تُبين:

* التغير المستمر في المنظورات مع التغير المستمر والمعقد في الواقع الدولي بدعوى الاستجابة لمتطلبات دراسة هذا التغير والتأثير على مساره، وهو الأمر الذي أدى إلى فوضى المنظورات المتنافسة والمتقابلة وعلى نحو دفع للتساؤل عن عواقب الافتقار للثابت، وهل هي منظورات لجوانب مختلفة من عالم واحد أم هي رؤى عن عوالم

مختلفة؟ وهل يخدم هذا التغير أهدافًا حركية للقوى المهيمنة سياسيًا وفكريًا ونظريًا؟ أي لماذا هذا المسار في التحول من أولوية السياسي- العسكري إلى الثقافي الحضاري مرورًا بالاقتصادي؟

* مشكلات الاستقطاب الثنائي للمنهاجية بين العلمي والقيمي. ومن ثم بروز الدعوات التوفيقية أو الوسطية حول إمكانيات الدراسة العلمية دون استبعاد القيم والثقافة (أو الذاتية بصفة عامة) ومن ثم الحديث عن الواقعية-القيمية أو القيمية الواقعية أو المثالية-الواقعية.

* انتقاد الجزئية والاختزالية عند تناول الظاهرة الدولية المعقدة والمركبة سواء بالتركيز على الأبعاد العسكرية أو الاقتصادية أو الثقافية أو بالتركيز على الأبعاد المادية دون غيرها، وهو الأمر الذي يحول دون الفهم العميق والدقيق للتحولات الجارية والمستقبلية، ومن ثم الحاجة إلى رؤية كلية تستدعي بالضرورة إسقاط الحدود بين علم العلاقات الدولية والعلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، وتفعيل التعاون البيني.

* وأخيرًا هذا التأرجح بين أولوية صراع القوى والمصالح والحروب وبين أولويات آليات الاعتماد المتبادل أو تجانس المصالح دون بيان منظومة أو نسق هذه العمليات والعلاقات بينها.

* إشكالية الاستقطاب بين الداخلي والخارجي أو إسقاط الحدود الفاصلة بينهما.

إن منظورًا حضاريًا إسلاميًا يقدم سبيلا إلى رؤية كلية للظاهرة الدولية تجمع بين الأجزاء، وبين المادي وغير المادي، وبين الداخلي والخارجي، وبين العقلانية والقيمية، ومن ثم فهو سبيل إلى رؤية كلية عن المحتوى والمنهاجية، يتجاوز كل هذه الثنائيات سابقة الإشارة إليها.

خلاصة القول في هذه المقدمة:

أن المشاركة في بناء مفهوم الديمقراطية العالمية من منظور إسلامي حضاري مقارن إنما تقوم على عدة خطوات منهاجية:

* تمهيد عن حالة المفهوم في المنظورات الغربية المقارنة لبيان الإطار العام والسياق العام الذي ينبثق عنه، وأهم خصائص وملامح هذا المفهوم في المنظورات المقارنة.

* إعادة طرح الأسئلة بما يتناسب وواقع الدائرة الحضارية الإسلامية وأهدافها من وراء الديمقراطية العالمية مع بيان المعوقات أمام المشاركة -من هذه الدائرة- في بناء هذا المفهوم، بل الحاجة إلى إعطاء الأولوية لمفاهيم أخرى.

فإنه من الضروري أن نتساءل بوضوح ونقدم إجابة أكثر وضوحًا من جانبنا ومن منطلق رؤيتنا: أليس الحديث عن الديمقراطية العالمية في الأدبيات الغربية منذ ما يقرب من العقد هو حلقة جديدة من حلقات الجدالات التي تتكرر عبر مراحل تطور العلاقات الدولية والتي يستدعي في كل مرحلة منها ما يبدو أنه جديد في حين أنه لا يمثل إلا مجرد مدخل آخر من مداخل الجدالات؟ فلم يكن استدعاء الديمقراطية العالمية إلا الطبعة الجديدة من الحديث المعتاد عبر قرن من عمر العلم، ومن قبله، عن شكل نظام العالم الذي يحقق الاستقرار والأمن والسلام، ولكن لمن؟ وفي ظل أي معطيات، وما وضع غير الغرب في هذه التصورات؟ فهل المرحلة الراهنة من حديث الديمقراطية العالمية التي اقترنت بتعددية المنظورات ونقد عالمية العلم ونقد توجهات الهيمنة وإبقاء الأوضاع العالمية على ما هي عليه بل الحفاظ عليها لصالح الغرب أساسًا، هل هذا الحديث يأتي بجديد يسمح بالفعل بالأمل في علم عالمي للعلاقات الدولية أو نظرية سياسية دولية- ذات أبعاد عالمية حقيقية، تشترك في بناء مفاهيمها منظورات حضارية مقارنة، وتكون منطلقًا لتغيير عالمي؟ بعبارة أخيرة، إن هيكل الدراسة ابتداء من الجزء الأول وصولا إلى الثالث إنما ينطلق من تقديم رؤية نقدية مقارنة أولا (الجزءين الأول والثاني) سواء للأدبيات الغربية أو الأدبيات الإسلامية، وصولا إلى تقديم رؤية بنائية تراكمية من منظور حضاري إسلامي (الجزء الثالث) تمثل استجابة للتحديات التي تبرزها الرؤية النقدية وإن كانت تواجه هذه الرؤية البنائية في حد ذاتها معوقات أمام كامل إسهامها في بناء مفاهيم مثل الديمقراطية العالمية.

●●●

الجزء الأول
لماذا هناك حاجة لإعادة التفكير في الديمقــراطيـــة العالميـــة؟

كانت القراءة في الأدبيات الغربية المنشورة تحت عنوان الديمقراطية العالمية Global Democracy أو ما يتصل بها من عناوين فرعية بمثابة طريق ذي اتجاهين وبناء ذي مستويين. الأمر الذي جعلني أَخْلُص إلى أنه ليس هناك توافق على «مفهوم الديمقراطية العالمية»، وأنه محل جدل يشخصه الطريق ذو الاتجاهين ويفسره البناء ذو المستويين.

ويتمثل الطريق ذو الاتجاهين في الآتي:

اتجاه يتحدث عن عولمة الديمقراطية، واتجاه يتحدث عن عولمة ديمقراطية أو دمقرطة العولمة. والاتجاه الأول يطرح ما تمثله العولمة من تحديات للديمقراطية داخليًا؛ أي في دول ديمقراطية، والاتجاه الثاني يطرح ما تمثله العولمة من تحديات لدمقرطة العالم؛ أي (نشر الديمقراطية في عالم غير ديمقراطي). أي وبقول آخر، هذا الطريق ذو الاتجاهين يجمع بين حديث عن تأثير قوى خارجية وعالمية على المؤسسات والعمليات الداخلية للديمقراطية، وبين حديث عن الحاجة إلى مؤسسات وعمليات ديمقراطية لإصلاح العالم وإدارته على نحو ديموقراطي[1].

بعبارة أخرى، ففي حين يطرح البعض الدعوة إلى بناء «Democratic Governance of Global Affair» ويرى أن هذا يتطلب إما تكييف الأنماط والنماذج التقليدية للديمقراطية مع متطلبات القضايا والشئون العالمية، أو أن التغيرات العالمية المتلاحقة والمتسارعة تتطلب إعادة تشكيل وصياغة مفاهيم الديمقراطية ذاتها بطريقة أساسية[2]، يطرح البعض الآخر تساؤلا مفاده: «هل العالم هو الذي يحتاج إلى إعادة تشكيل وصياغة ليصبح أكثر ديمقراطية؟».

(1) Ronald Munck and Barry K. Gills, Preface, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 2002, 581.

(2) Building Global Democracy, Project, Program Prospectus, January 2008, the Concept Paper of Project 2: Conceptualizing Global Democracy, p. 10.

وهكذا فإن الطريق ذا الاتجاهين يجسد في الواقع إشكالية مهمة: أيهما السبب وأيهما النتيجة: نظام عالمي جديد ينعكس على تغيير الأوضاع الداخلية والإقليمية على نحو يدعم من فرص الديمقراطية، أم شكل جديد من الديمقراطية استجابة لتحديات العولمة ولإحداث تغيير عالمي ديمقراطي؟

إن هذا الطريق ذا الاتجاهين يرشد إلى أن منطلقات معالجة «الامتزاج بين الداخلي والخارجي في مجال العلاقة بين العولمة والديمقراطية» لا تقود إلى امتزاج فعلي في المعالجة؛ حيث إن الأمر ما زال يفرض إما الانطلاق من الديمقراطية في الداخل للبحث في تأثرها بالخارج، وإما الانطلاق من الخارج والبحث في كيفية نقل الديمقراطية إليه. وفي الحالتين هناك افتراض كامن أو صريح أن الديمقراطيات (وخاصة الليبرالية) تواجه تحديات وتأثيرات تتطلب مراجعتها بطريقة منظمة في مرحلة جديدة من مراحل تطور التنظير للديمقراطية الليبرالية[1]، في الوقت نفسه الذي تدّعي فيه المنظومة الليبرالية ضرورة نشر قيمها عالميًا ليتحقق السلام الديمقراطي.

إن رصد هذين الاتجاهين في الكتابات التي تعاملت مع الديمقراطية العالمية لم يرشد فحسب إلى غياب الامتزاج الحقيقي بين الداخلي والخارجي في مجال العلاقة بين العولمة والديمقراطية، وإنما أيضًا إلى غياب التوافق حول مفهوم الديمقراطية العالمية في الأساس.

والمحك في التمييز بين اتجاهي الطريق، ليس هو تطبيق الديمقراطية من عدمها -داخليًا أو عالميًا- ولكن المحك هو طبيعة هذه الديمقراطية وفلسفتها على الصعيد الداخلي، وذلك في ظل ما أضحت تواجهه الدول القومية من تحديات العولمة، مقارنة بحالة الديمقراطية في العصر الذهبي للدولة القومية والسيادة القومية والمصالح القومية.

وإذا كانت أدبيات الديمقراطية العالمية تتوزع بين اتجاهين في معالجتها للمفهوم وبنائه، إلا أن البناء كان له مستويان، كما كانت له مداخل ورؤى متعددة. وهذان المستويان يقدمان الإجابة عن الأسئلة المطروحة في المقدمة العامة.

(1) D. Held, op cit.

المستوى الأول: مستوى الأسس المعرفية والفلسفية والأنطولوجية لمحتوى أدبيات الديمقراطية العالمية، ودرجة ما بها من جديد أو قديم ولكن في ثوب جديد. بعبارة أخرى؛ كيف تتكلم هذه الأدبيات عن الديمقراطية باعتباره مفهومًا كونيًا وعملية عالمية، ومن ثم عن عولمة الديمقراطية بوصفها فلسفة وإجراءات من خلال فواعل جديدة ووفق أجندة قضايا جديدة.

المستوى الثاني: مستوى فلسفة الديمقراطية العالمية وغاياتها؛ غاية هذه العولمة الديمقراطية (لماذا؟) هل للتغيير العالمي أو إصلاح النظام العالمي (مستوى كلي) أم لتحقيق السلام ومنع الحروب ولدفع عملية التنمية (مستوى جزئي)؟ ولصالح من؟ وأين «ما بعد الغرب» في هذه التحليلات؟ هل تفرد له كل المنظورات مكانًا ظاهرًا، سواء بوصفه موضوعًا لتفاعلات العولمة وآثارها على الديمقراطيات الناشئة والناقلة عن خبرة ديمقراطية الغرب أو سواء بوصفه فواعل تقليدية أو جديدة؟

المستوى الأول: مستوى الجدالات حول الديمقراطية العالمية: أبعاد الجدل ومضمونه(*):

إن المنطلق في الحديث عن وضع الديمقراطية العالمية في نظرية العلاقات الدولية هو رسم خريطة التحولات العالمية التي مارست تأثيراتها إما على درجة ديمقراطية النظام العالمي أو على ديمقراطيات الدول القومية، وهي التحولات التي أفرزت العديد من المسائل التي دارت حولها الجدالات بين منظورات العلاقات الدولية.

فيحرك البحث في مفهوم الديمقراطية العالمية بوجه عام ذلك الاعتقاد بأننا أصبحنا نعيش في عالم مختلف عن عالم وستفاليا، وأن اختلافه يرتبط في جزء كبير منه بتحول يلحق بمفهوم سيادة الدول. وهو عالم يشهد توليفات جديدة من: الفاعلين الدوليين، وقضايا جديدة، وتفاعلات عبر قومية جديدة، حتى هيكل النظام ذاته له صبغة جديدة، فنحن أمام نظام دولي يجمع بين قطبية أحادية (عسكرية - أمريكية) وبين تعددية قطبية محدودة (اقتصادية-صينية ويابانية وأوروبية) وبين تعددية قطبية غير

(*) وثَّقت أ. أميرة أبوسمرة، المدرس المساعد بقسم العلوم السياسية، (مشكورة) المادة العلمية لهذا الجزء من الدراسة وإعداد تقرير أولي عن مراجعة الأدبيات.

محدودة (فعندما يتعلق الأمر بقضايا مثل الجريمة الدولية والأمراض عابرة الحدود والبيئة -بدرجة أو بأخرى- يبدو أن أنصبة الدول من القوة تتقارب أو تكاد).

فالعالم يشهد اتصالا متزايداً بين وحدات النظام الدولي على تنوعها، مع احتفاظ هذه الوحدات إلى حد بعيد باختلافها من حيث السمات الثقافية والاقتصادية والسياسية.

وفي مواجهة هذا الاتصال المتزايد بين وحدات النظام الدولي في ظل دوام حالة التنوع والاختلاف، ارتفع عدد التشريعات الدولية في مجالات عدة. والكثير من هذه التشريعات أصبح قادراً على التأثير في سلوك الأفراد والشركات والدول سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر من خلال التأثير في التشريعات الوطنية.

ووضْعُ النظام الدولي على هذا النحو بات يرشد البعض إلى أن الكثير من السياسات المؤثرة في حياة الأفراد صار يتقرر بمنأى عن إرادات الأطراف الذين يتأثرون بها، فهي من ثم سياسات تفتقر إلى الإجراءات الديمقراطية التي تُكسبها الشرعية[1].

وهي الحالة التي دفعت البعض للحديث عن «عجز ديمقراطي» على المستوى الدولي «democratic deficit at the international level».

وهو عجز له مظاهر عدة كان من بينها ما رصده Steve Charnovitz من:

أولا: أن المنظمات الدولية لا تتم إدارتها بشكل ديمقراطي في مواجهة الدول الأعضاء فيها.

ثانيًا: أن القوانين والاتفاقات الدولية لا تُلزم الدول بالديمقراطية mandate democracy within each state، ومن ثم فإن الحكومات المشاركة في المنظمات الدولية لا تعبر بالضرورة كلها عن رغبات شعوبها.

ثالثًا: أن المنظمات الدولية لا تتم إدارتها بشكل ديمقراطي في مواجهة الشعوب، فهي بالأساس منظمات حكومات. وأن هذه المشاركة غالبًا ما تظل بالأساس محصورة في

(1) Joshua Cohen and Charles F. Sabel, Global Democracy?, International Law and Politics, Vol. 37, Nov. 2006.

نطاق التشاور وإبداء الرأي -أي في حدود التأثير في صنع القرار وليس المشاركة في اتخاذه[١].

من هنا رأى البعض أن العالم وإن كان يفتقر إلى الحكومة العالمية الموحدة، فهو لا يفتقر إلى الحوكمة، وأنه «لا بديل ديمقراطي للحوكمة الديمقراطية» there is no democratic alternative to global democracy[٢].

لكن إذا كان من الطبيعي أن تفرض علينا هذه الأوضاع الجديدة تساؤلات جديدة حول كيفية إدارة التفاعلات في هذا النظام العالمي المعولم المختلف، فهل هذه الأوضاع الجديدة تعني احتياجنا لتنظيم جديد لهذا العالم (هل هذه الأوضاع الجديدة تعني بالفعل وجود شكل من أشكال التنظيم الجديد للعالم الذي هو بحاجة لأن يكشف عنه؟). فإذا كانت الإجابة بنعم، فهل الديمقراطية العالمية هي الشكل الأمثل لهذا التنظيم الجديد للعالم؟ فإذا كانت الإجابة بنعم مرة أخرى، فكيف تتحقق الديمقراطية العالمية؟

إن القراءة السريعة لعدد من الأدبيات الغربية حول «الديمقراطية العالمية» تكشف عن مشكلتين أساسيتين:

المشكلة الأولى هي التشتت والتشعب اللذان يعبران عن كل ما بالمدارس الغربية من اختلاف وتناقض في المنطلقات والمقولات والتصورات حول العالم بأبعاده الإمبريقية والقيمية على نحوٍ يوحي بغياب أي اتفاق حول معنى الديمقراطية العالمية ناهيك عن آليات تطبيقها.

المشكلة الثانية هي تداخل مستويات الجدل؛ ففي الكتابات التي تتناول قضية الديمقراطية العالمية تتداخل موضوعات وقضايا الفكر والفلسفة مع موضوعات وقضايا العلاقات الدولية مع موضوعات وقضايا القانون الدولي. ويصير الجدل تارة حول مفهوم الديمقراطية، وتارة أخرى حول مفهوم العالمية، وتارة ثالثة حول إجراءات تطبيق

(1) Steve Charnovitz, Globalization and Governance: the Prospects for Democracy, Indiana Journal of Global Legal Studies, 10.1 (winter 2003), p. 47, 48.

(2) Torbjoern Toennsjoe, Global Democracy: The Case for a World Government, Federal Union, Article No. 35, Sep. 2008.

الديمقراطية عالميًا، وتارة رابعة حول العلاقة بين الديمقراطية في الداخل والديمقراطية في الخـــارج، . . . إلخ. كل هذا يعني أن الديمقـــراطيـــة العـــالميـــة هي مـــجـــال بيني interdisciplinary.

هذه المسائل وغيرها تتداخل وتتقاطع وتتشابك فعليًا في تناول الأدبيات الغربية لها، إلا أننا نرصد بعضها على النحو التالي:

١ - من المسائل الأساسية التي تثار مسألة مدى صلاحية الديمقراطية للتطبيق على المستوى العالمي. فالديمقراطية -لدى الليبراليين بالأساس- هي مفهوم لصيق بالدولة، فالدولة هي «وعاء» container الديمقراطية على حد وصف Susan Marks(١). ومن ثم فالديمقراطية وإن كانت مهمة، فإنها لا تنفصل عن الدولة، لأن الدولة هي التي تعطي معنى لمبدأ «حكم الشعب rule by the people»، فلابد أن يكون هناك «شعب» ليحكم، فأين هذا الشعب على المستوى العالمي(٢).

في المقابل يعتقد Habermas بأن «الوعاء قد انكسر the container has been breached»، وأن قصر الديمقراطية على الدولة القومية وحدها لم يعد مقبولا في عصر العولمة، حيث أصبح هناك من الممارسات عبر القومية من قبل فاعلين متعددين ما يؤثر وبشدة في حياة الأفراد في داخل الدول. وطالما ظلت الشعوب أو الأفراد بغير قدرة على التأثير في هذه الممارسات أو مساءلتها أو توجيهها وفقًا لاختياراتهم وإراداتهم، يظل هناك عجز كبير في تطبيق الديمقراطية لا يعوضه وجود الديمقراطية على المستوى الداخلي(٣). وهو موقف يتبناه أمثال Johan Galtung ممن يؤكدون أن الديمقراطية العالمية ليست بالضرورة هي مجموع ديمقراطيات الدول the sum of state democracies is not necessarily global democracy، وأن الديمقراطية على المستوى العالمي لا تتحقق إلا عندما يصبح للأفراد القدرة على التأثير في اتخاذ القرار

(1) Steve Charnovitz, op cit, p. 52.

(2) Barry Holden, Introduction, in Barry Holden (ed.), Global Democracy: Key Debates, Routledge, London and New York, 2000, p. 2.

(3) Adam Lupel, Regionalism and Globalization: Post-Nation or Extended Nation?, Polity, Vol. XXXVI, No. 2, January 2004, p. 158.

العـالمي (ومن ثـم لا يمكن القـول إن تحـقيـق الديمقـراطيـة العـالميـة يكون فـقط بدمـقـرطة المؤسسات الدولية).

ويرصد David Held ما يصفه بأنه تحرك نحو «حكم عالمي للقانون ونحو إخضاع متزايد لعمليات الحوكمة عبر القومية لقدر من الضبط الديمقراطي «The potentialities for the development of a global rule of law and for the transnational processes of governance being brought under some kind of democratic control»[1].

فالديمقـراطية العـالميـة -في تصـور Held- آخذة بالفـعل في التغلغل على مستوى الواقع الدولي. ويضرب مثالا على ذلك بتزايد المطالب على إقامة نظام دولي جديد لتنظيم حقوق الإنسان أدى إلى تحولات تدريجية في القانون الدولي من ذلك الاحترام المطلق الذي كان يحظى به مبدأ سيادة الدول بغض النظر عن نتائج هذا الاحترام بالنسبة للأفراد أو الجماعات أو المنظمات. ففي تصور Held يعيش العالم مرحلة انتقالية من نظام وستفاليا إلى نظام ما بعد وستفاليا[٢].

٢- ومن المسائل المثارة أيضًا مسألة العلاقة بين الديمقراطية والعلاقات الدولية. فهناك من الكتابات ما يرشد إلى وجود علاقة مباشرة بين انتشار نظم الحكم الديمقراطي وبين تحقيق السلام العالمي (حتى أن مفهوم الحوكمة الديمقراطية كان في أساسه مفهومًا يشير إلى علاقات سياسية داخلية). وهناك من الكتابات ما يرشد إلى وجود علاقة غير مباشرة بين الديمقراطية والعلاقات الدولية، كالقول بأن تقاعس المجتمع الدولي عن التدخل من أجل إعادة بناء الديمقراطية وفرض احترام حقوق الإنسان في حالة فشل الدول هو أمر مؤثر بشكل سلبي على السلم والأمن الدوليين، أو القول -كما رأينا في

(1) Barry Holden, op cit, p. 4.

(2) David Held, The changing contours of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization, in Barry Holden (ed.), Global Democracy: Key Debates, London and New York, 2000, Routledge, pp. 28-30.

الفقرات السابقة- بأن امتناع القوانين والاتفاقات الدولية عن إلزام الدول بالديمقراطية هو بمثابة عجز ديمقراطي في العلاقات الدولية(١).

وترشد المسألتان السابقتان إلى مشكلة أساسية ترتبط بالعلاقة بين تطبيق الديمقراطية على المستوى الدولي وبين تطبيقها على المستوى القومي. فهل التداخل بين المستويين حتمي أم أن الفصل بينهما ممكن (كخطوة أولية على الأقل، كما يتصور البعض)؟

فإذا كان أحد الحلول المقترحة لمواجهة قضايا ومشكلات العولمة هو تدعيم الديمقراطية على المستوى القومي، بهدف تقوية الدولة القومية في مواجهة التحديات الخارجية، فإن من الحلول المقترحة لمواجهة هذه القضايا والمشكلات تدعيم الديمقراطية على المستوى الخارجي، سواء العالمي أو الإقليمي.

وخلاصة القراءة في هذه المسألة تتركنا فعليًا أمام قضيتين: القضية الأولى هي أيهما يسبق الآخر: الديمقراطية الداخلية أم الديمقراطية العالمية؟ والثانية هي أيهما يسبق الآخر: الديمقراطية أم «الشعب»؟ القضية الأخيرة يعبر كل من Cohen وSabel عن بعض أهم أبعادها بقولهما بأن «لا شعب إذًا فلا ديمقراطية no demos, no democracy» هو قول أشبه في جودة حجيته بالقول بأن «لا دجاجة إذًا فلا بيض»(٢).

٣- من المسائل المثارة أيضًا ما يتصل بمستقبل العالم، فهل المطلوب من أجل إدارة هذا العالم على نحو أفضل هو تعديل أو تحسين نظام إدارته، أم أن المطلوب هو تغيير شكل هذه الإدارة كلية، أم أن المطلوب هو الاعتراف بوجود تغييرات جوهرية في شكل هذه الإدارة وآلياتها ومن ثم المطلوب هو الكشف عنها وإتاحة قنوات مشروعة لها لتعبر عن نفسها؟.

بعبارة أخرى، من المسائل التي تطرحها أدبيات ما يتصل بتوصيف حالة العلاقات الدولية، هل هي فوضى لا يمكن تجاوزها، أم فوضى يمكن تقنينها وتنظيمها، أم هي فوضى يعاد إنتاجها من قِبَل من يرغبون في رؤيتها كفوضى ويجب تجاوزها من أجل

(1) Kofi Annan, Democracy as an international issue (Global Insights), Global Governance, 8.2, April-June 2002, pp. 135-143.

(2) Joshua Cohen and Charles Sabel, op cit, p. 76.

تحقيق نظام دولي أكثر استقرارًا؟ . ومن ثم فإن طرح فكرة الديمقراطية العالمية أحيانًا ما يكون في صورة البديل عن الوضع القائم أو البديل المؤقت عن الوضع القائم حتى يتحقق التحول نحو نظام جديد أو المكمل للنظام القائم والمتخطي لعيوبه .

وهو الجدل الذي يصب بطبيعة الحال في ذلك الخلاف حول توصيف حالة السيادة في العلاقات الدولية وموقع الدولة القومية من بين الفاعلين الدوليين في ظل العولمة .

٤- وبرصد ما يتصل بمناط العملية الديمقراطية في أدبيات الديمقراطية نجد أنفسنا في قلب الجدل بين الليبراليين والكونيين والبنائيين والنقديين والواقعيين .

فمن ناحية ، كلما كان التركيز في سياق الحديث عن الحوكمة على ديمقراطية المؤسسات الدولية ذات الطابع التقليدي كالأمم المتحدة -old multilateralism intergovernmental multilateralism نكون أقرب لليبرالية ولمنظري الليبرالية الدولية international liberal scholarship[(1)] . وكلما كان الحديث عن التغيير والإصلاح a reformist agenda ، وعن ديمقراطية دولية يجب أن تتخطى حدود المؤسسات الدولية ، وأشكال من التنظيم تخضع بدرجة أقل إلى سيطرة الدول القومية ونفوذ القوى الكبرى -new multilateralism كالمحكمة الجنائية الدولية على سبيل المثال- وكلما كان الحديث عن دور أكبر للأفراد (to empower citizens) وهويات وانتماءات عالمية جديدة ومواطنين في دول بمقدورهم الاضطلاع بدور مواطني العالم cosmopolitan citizen وهياكل وتوزيعات مطورة ومتنوعة للقوة السياسية العالمية ، حيث يجب أن تكون مبررة من وجهة نظر جميع الأفراد وليس فقط من ينتمون إليها (بأن يُمنح مواطنو العالم حقًا متساويًا في المشاركة السياسية في الداخل والخارج) ، كنا أقرب للكونية[(٢)] . وكلما كان

(1) Emanuel Adler, Communitarian Multilateralism, in Edward Newmann, Ramesh Thakur and John Tirman (eds.), Multilateralism under Challenge? Power, International Order and Structural Change, Tokyo, New York, Paris: United Nations University Press, 2007, p.37.

(٢) راجع :

–David Held, The Changing Contours of Political Community, op cit, p. 29.

- William Smith and James Brasset, Deliberation and Global Governance: Liberal, Cosmopolitan and Critical Perspectives, Ethics and International Affairs, Vol. 27, issue 1, 2007 , p. 79.

الحديث عن مجتمعات communities يتم بناء الصلات بينها من خلال الحوار والإقناع وإجراءات بناء قيم وهويات وانتماءات مشتركة للمجتمعات، والحديث عن احتمالات أوقع للتغيير العالمي من خلال تغييرات جزئية تدريجية «change may weave among paths rather than speeding down regulated highways كنا أقرب للبنائية[١].

وكلما كان الحديث عن هياكل قوة غير تقليدية وغير ثابتة not fixed على مستوى النظام الدولي، هياكل تبدو شديدة الاختلاف عن هياكل الحكم الديمقراطي داخل الدول -على حد وصف John Dryzek، هياكل غير محددة سلفًا تكون منتجًا لتفاعلات على مستوى المجتمع المدني العالمي والقطاعات الشعبية public spheres، كنا أقرب للنقدية[٢]. وكلما كان الحديث عن أن هناك فارقًا بين أن يكون للمشكلات طابع عالمي وبين أن يكون حل هذه المشكلات هو بالضرورة حلا عالميًا وأن هناك خطورة مرتبطة بمحاولة التقريب بين وحدات النظام الدولي، فكلما تقاربت زاد تنافرها لا اتصالها، كنا أقرب للواقعية؛ حيث لا معنى لمحاولة صنع نظام دولي، فالنظام الدولي -كأي نظام اجتماعي- هو منتج للتفاعلات بين البشر دون أن يكون بالضرورة مصنوعًا من قِبَلهم (وهو نقد يوجهه الواقعيون عادة للبنائيين)[٣].

ثم أين يكون تطبيق الديمقراطية؟ في هذا الجدل يشترك المفكرون والفلاسفة والقانونيون بكثافة، وتتفاوت الكتابات لتجعل للديمقراطية على المستوى العالمي مجالات تطبيق مختلفة... يرى Anthony McGrew أن المؤسسات الدولية القائمة سواء رسمية أو غير حكومية قادرة على التعامل مع المشكلات الدولية الجديدة، وأن السبيل الأفضل لإدارة الواقع الدولي الجديد يكون عن طريق تقوية وتدعيم هذه المؤسسات القائمة[٤].

(1) Emanuel Adler, Communitarian Multilateralism, in Edward Newmann, Ramesh Thakur and John Tirman (eds.), Multilateralism under Challenge? Power, International Order and Structural Change, op cit, p.37.

(2) William Smith and James Brassett, ì, op cit, p. 87.

(3) Danilo Zolo, The Lords of Peace, in Barry Holden (ed.), Global Democracy: Key Debates, London and New York, Routledge, 2000, pp. 75-77.

(4) Campbell Craig, The Resurgent Idea of World Government, Ethics and International Affairs, Vol. 22, Issue 2, 2008.

وبينما يرى البعض أن تحقيق الديمقراطية العالمية يتوقف على إتاحة فرصة حقيقية للمشاركة من قبل المنظمات غير الحكومية issue-oriented/functional non-governmental participation في إدارة مؤسسات النظام العالمي(١)، يرى البعض الآخر أن مشاركة مؤسسات الدولة national state institutions وكذلك الأفراد nation- based citizens ضرورية من أجل تحقيق هذه الديمقراطية(٢).

واقترح Richard Falk وAndrew Strauss تمكين الأفراد من المشاركة في إدارة العالم عن طريق إقامة مجلس شعب عالمى global people's assembl. بينما اقترح David Held أن يكون هناك مجلس عالمي للشعوب الديمقراطية international assembly of democratic people's، تنتخب الشعوب أعضاءه بشكل مباشر وتُخضعهم للمساءلة بوصفها ضرورة مؤسسية institutional requirement من أجل تحقيق الديمقراطية الكونية(٣).

وعليهم عند المشاركة في اتخاذ القرارات على المستوى العالمي ليس فقط تنحية الانتماءات القومية جانبًا، وإنما أيضًا تنحية الانتماءات الدينية أو القبلية أو السياسية جانبًا، وغيرها من الانتماءات الفرعية التي قد تتعارض مع انتماءاتهم الكونية، ففي عالم ما بعد وستفاليا -في تصور Held- ينتمي الأفراد إلى دوائر مختلفة من الهوية multiple citizenships، فهم مواطنون في مجتمعاتهم وأقاليمهم وعالمهم وهذا هو صميم الرؤية الليبرالية.

فلقد وجد Held في المشاركة المباشرة من قبل الأفراد في الديمقراطية العالمية سبيلا لتجنب صعوبات ترتبط بممارسة الديمقراطية النيابية على المستوى العالمي representative democracy(٤).

(1) Steve Charnovitz, op cit, p. 52.

(2) Saskia Sassen, The Participation of States and Citizens in Global Governance, Indiana Journal of global legal studies, Vol. 10:5, 2003, p.5.

(3) Steve Charnovitz, op cit, p. 52.

(4) David Held, The Changing Contours of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization, in Barry Holden (ed.), op cit, pp. 28-30.

في المقابل، اقترح Michael Saward أن تتحدد الدوائر الانتخابية العالمية من منطلق وظيفي يعكس «مبدأ كل المتأثرين the all affected principle». وهو اقتراح يختلف عن اقتراح Held في تصور تقاطع الانتماءات بوصفه بديلا عن تصور انفصالها في دوائر مستقلة(١).

وتفترض Johan Galtung أن المناظرة/ التصويت/ حكم الأغلبية هي تطبيقات للديمقراطية تتماشى على نحو أفضل مع قيم الفردية الغربية، بينما يبدو الحوار/ الاتفاق/ القواعد المشتركة أكثر ملاءمة لقيم الثقافات غير الغربية (ثقافات-نحن/ we-cultures(٢)).

ولقد تصور بطرس غالي -السكرتير العام الأسبق للأمم المتحدة- أن «الدمقرطة على المستوى الدولي تستلزم العمل على ثلاث جبهات متداخلة: دمقرطة الأمم المتحدة ذاتها، والسماح للفاعلين من غير الدول بمشاركة أكبر على الساحة الدولية، ونشر ثقافة الديمقراطية عالميًا». وهي الجبهات التي تجمع بين الدول والفاعلين من غير الدول والمجتمع المدني العالمي، وتجمع من ثم بين المستويات الرسمية -بين الدولية وفوق الدولية- وبين المستويات غير الرسمية -الفردية وغير الفردية(٣).

وهي فكرة شبيهة لتلك التي تتبناها Johan Galtung بقولها إن العالم به ستة أنواع من المواطنين: منظمات دولية إقليمية (كالاتحاد الأوروبي)، ومنظمات دولية عالمية (كالأمم المتحدة)، ودول، وشركات عبر قومية، وسلطات محلية، ومنظمات عالمية مدنية، وشعوب. وأن الستة يجب عليهم أن يكونوا فاعلين في الديمقراطية العالمية. وتقترح Galtung نظامًا لإدارة العالم يجمع بين هؤلاء الفاعلين الستة في تنظيم أشبه بنظام توازن السلطات الذي تعرفه النظم الديمقراطية داخليًا checks and balance(٤).

(1) Michael Saward, A Critique of Held, in Barry Holden, ì, p. 40-43.

(2) Johan Galtung, Alternative Models for Global Democracy, in Barry Holden (ed.), Global Democracy: Key Debates, London and New York, Routledge, 2000, pp. 150-153.

(3) Barry Holden, Introduction, op cit, p. 153.

(4) Johan Galtung, Alternative Models for Global Democracy, op cit, pp. 150-153.

ويلاحَظ أن الجدالات سابقة الإشارة إليها شارك فيها إلى جانب المتخصصين في العلاقات الدولية مفكرون وفلاسفة وقانونيون وغيرهم على نحو يُبرز الطبيعة البينية لمفهوم الديمقراطية العالمية interdisciplinary.

خلاصة القول هنا هي أن الجدالات حول المسائل سابقة الإشارة إليها قد استخدمت مفاهيم ترتبط بمفهوم «العالمية» global، إلا أنها تجعل لمفهوم الديمقراطية العالمية معاني عديدة، ناهيك عن مجالات وآليات تطبيق شديدة التباين والتفاوت. فهل المقصود بالديمقراطية العالمية هو ديمقراطية كونية cosmopolitan، أم ديمقراطية عبر قومية transnational، أم ديمقراطية فوق قومية supranational democracy»، أم المقصود هو شيء من قبيل «الإقليمية الديمقراطية democratic regionalism»؛ ذلك المفهوم الذي يتبناه Jurgen Habermas حيث الدعوة إلى «إعادة تجميع السلطة السياسية على مستوى يتجاوز إطار الدولة ويقف دون مستوى العالم» the re-aggregation of political authority at a level that goes beyond the national frame but pulls up short of the global، وحيث الاتحاد الأوربي هو نموذج يحتذى في كيفية التنسيق الديمقراطي بين الدول للتصدي لقضايا العولمة والتعامل معها[1]؟ فما معنى هذا التعدد في المفاهيم؟ ألا يعكس عدم توافق نظرًا لاختلاف المنظورات ونظرًا لاختلاف المدخل؟ ألا يثير هذا الأمر تساؤلا حول حجم الاختلاف الذي قد تحمله المشاركة في الجدل من منظورات حضارية غير غربية؟

لقد تبلور الجدل -في نطاق هذا المستوى الأول- إذن حول عدة محاور: درجة التغير والتحول في العالم، والعلاقة بين الدولة وبين الفواعل الأخرى ومستويات التحليل الأخرى، والعلاقة بين الداخلي والخارجي، ومآل مستقبل العالم في ظل ديمقراطية عالمية، ومناط العملية الديمقراطية العالمية ومن أين تبدأ.

ولكن يظل السؤال بعد كل ما سبق هو: هل هي ديمقراطية «عالمية» حقًا؟ وما الجديد في هذه الجدالات مقارنة بنظائر سابقة لها؟ وهذا ينقلنا إلى المستوى الثاني من التحليل

(1) Adam Lupel, Regionalism and Globalization: Post-Nation or Extended Nation?, Polity, Vol. XXXVI, No. 2, January 2004, p. 155.

في هذا الجزء، مستوى البحث في فلسفة المفهوم ومنظومة القيم التي تسكن في داخله.

المستوى الثاني:مستوى فلسفة الديمقراطية العالمية وغاياتها: الديمقراطية العالمية وعلاقة الغرب مع بقية العالم: هل من جديد؟

١- إن محاولة تحقيق الديمقراطية على المستوى العالمي ليست بجديدة كما يدعي البعض. فهي بالتأكيد ليست منتجًا للعولمة فقط، يكفي أن نتذكر أن ميثاق الأمم المتحدة كان يسعى لتأسيس شكل من أشكال الديمقراطية على المستوى الدولي بتأكيده المساواة السيادية بين الدول الأعضاء في المنظمة.

حتى الحديث عن حكومة عالمية -بوصفه شكلا صلبًا رسميًا من أشكال التنظيم «الديمقراطي أو غير الديمقراطي» للنظام الدولي- ليس بجديد كذلك.

فالحلم بعالم خالٍ من الحروب وبحكومة موحدة غير مستبدة طالما راود المثاليين وراود أيضًا غيرهم. وهي فكرة ترددت في كتابات كلاسيكية ككتابات «جروشيوس»، وتبنتها شخصيات مهمة كـ«ألبرت آينشتين» بعد الحرب العالمية الثانية على اعتبارها السبيل الوحيد للحيلولة دون نشوب حرب عالمية ثالثة ستكون نووية بالضرورة. حتى عندما تراجعت الفكرة في الخمسينيات وبشدة، حين بات من الواضح أن التوصل إلى نظام دولي يتحكم في السلاح النووي هو أمر صعب المنال خاصة مع سيطرة أجواء الحرب الباردة على العلاقات بين القوتين العظميين، ظل للأطروحة قيمتها، حتى أنها ترددت في كتابات بعضٍ من أهم الواقعيين من أمثال Reinhold Niebuhr وHans Morgenthau اللذين اتفقا عند ستينيات القرن الماضي على أن «الثورة النووية جعلت من الدولة العالمية أمرًا ضروريًا يفرضه المنطق».

ولقد عادت فكرة الحكومة العالمية مع نهاية الحرب الباردة وخاصة على مدار العقد الماضي من الزمان لتتردد في كتابات النقديين والبنائيين أمثال Alexander Wendt الذي اعتبر أن إقامة حكومة عالمية هى أمر «حتمي inevitable»، فهي «السبيل للتعامل

مع تلك المشكلات العالمية التي تعجز الحكومات عن التعامل معها». والمشكلات المطروحة في هذا السياق ليست فقط تلك المشكلات المرتبطة بالأمن غير التقليدي كحقوق الإنسان والبيئة، وإنما هي مشكلات تقع في قلبها قضايا أساسية من قضايا الأمن التقليدي كقضية السلاح النووي.

فالأشكال الرخوة من الحكم a looser system of government ليست كافية في تصور Wendt لتحقيق السلم على المستوى الدولي؛ حيث تظل هناك دائمًا «دول كبرى مارقة» تستخدم قوتها لفرض مصالحها على الآخرين، فتجور على حقوق الثقافات القومية national cultures في البقاء، وحيث النموذج المثالي للحوكمة -ذلك النموذج الذي يقوم على تقبل التعددية واحترامها، سواء في صورته الصلبة أو في صورته الرخوة- تتهدده دائمًا احتمالات نشوب الحروب للأسباب الواقعية-التقليدية ذاتها التي طالما اندلعت الحروب من أجلها؛ «القوة والربح power and profit»[1].

إن هذه المسألة الأخيرة لتدفع إلى التساؤل عن نوعية القضايا التي يمكن التصدي لها من خلال الديمقراطية العالمية. فإدارة القضايا العالمية على نحو ديمقراطي -أيًا ما كان المقصود بالـ«ديمقراطي»- تزداد صعوبة كلما كنا بصدد قضية من قضايا السياسة العليا- قضايا الأمن التقليدي. والمسألة تتضح إذا ما قارنا قضايا الدفاع والانتشار النووي بقضايا الصحة العامة والتخلص من المخلفات النووية والبيئة والتنمية وإعادة توزيع الثروات أو قضايا حقوق الإنسان والتدخل الإنساني على سبيل المثال. فإن هيكل توازن القوة العالمية يفرض نفسه على واقع ونتائج إدارة هذه القضايا المختلفة.

بل إن تحقيق الديمقراطية قد يكون أسهل في تلك القضايا التي تستلزم انتهاك سيادة الدول الأصغر من تلك القضايا التي تستلزم انتهاك سيادة الدول الأكبر.

ومن ثم تظل إشكالية العلاقة بين القوة الرخوة -على صعيد الوحدات من غير الدول- القوة الصلدة التي تحتكرها بالأساس الدول، إشكالية قائمة. وهي تطرح

(1) Campbell Craig, op cit, pp. 133- 139.

بقوة إشكالية أخرى وهي العلاقة بين الأفكار والقيم وبين هياكل القوة المادية القائمة عالميًا. كما تطرح إشكالية ثالثة: هل نحن نتحدث عن نظام دولي International System، أم نظام عالمي (World order) أساسه الدول والقوة الصلدة، أم نتحدث عن مجال عام دولي أو عالمي (International , or Global Public sphere)؟

وهذه الملاحظات الأخيرة ربما ترشد إلى تلك الحركة القائمة في التنظير الغربي بما في ذلك التنظير حول مفهوم الديمقراطية العالمية بين الواقع والقيمة، بين ما تفرضه الخبرة التاريخية الواقعية من قيود وما يحمله بعض التنظير الغربي (الاتجاهات البنائية والنقدية) من رغبة في التخلص من أسر هيكل القوة العالمية القائم ومن أسر الماضي بل والواقع وصولا إلى مستقبل أفضل، أو فلنقل مختلف (كما سنرى لاحقًا). وهي ترشد بالتأكيد إلى الحاجة إلى البحث عن إجابة عن سؤال مهم: إذًا ما الجديد الذي يحمله طرح الديمقراطية العالمية؟ ربما يكون الجديد هو أن الاتجاهات الحديثة من الليبرالية، بل من الواقعية، وبالطبع الاتجاهات النقدية والبنائية قد أفسحت المجال -كما سبق أن رأينا- لوحدات ومستويات تحليل أخرى تشارك في بناء الديمقراطية العالمية إلى جانب -أو تتجاوز- الدول القومية والمؤسسات العالمية. ربما يكون الجديد هو أن المفاهيم المستخدمة والقضايا المثارة والفاعلين المستهدفين من صياغة ديمقراطية عالمية في ظل العولمة قد اختلفت. ولكن هذه المسائل تتعلق بالجديد في «شكل» المفهوم، فماذا عن جوهره؟ ماذا عن قيمه؟ ما الغاية من طرحه؟ لمصلحة مَنْ يصاغ الحوار وتتحرك مساعي إقامة الديمقراطية العالمية؟

هل من أجل تحقيق نظام عالمي أكثر توازنًا وعدالة واستقرارًا ومن ثم حماية الأضعف والأقل ثراءً من بطش الأقوى والأغنى؟ هل من أجل تحقيق السلم والأمن الدوليين -تلك العلاقة بين الديمقراطية والسلم التي أرساها Immanuel Kant قبل مائتي عام؟ هل من أجل تحقيق الاستقرار؟ هل من أجل مصلحة العالم في مكافحة قضايا عالمية تتهدده لا يمكن لنظام وستفاليا مواجهتها؟ هل تصلح الديمقراطية لإدارة قضايانا في عصر العولمة على تنوعها؛ قضايا الاقتصاد والسياسة والتكنولوجيا والقوة العسكرية والقانون والثقافة والبيئة؟

هل من أجل التعايش، ومن أجل إدارة سلمية للاختلاف ليس فقط الاختلاف الثقافي والحضاري، وإنما أيضا المادي والمصلحي؟

هل هي السبيل لتنظيم البعد الأخلاقي للعلاقات الدولية؟ أم لفرض منظومة القيم الغربية الليبرالية باعتبارها الأمثل والعالمية؟

٢- إذن ما الجديد في فلسفة الديمقراطية العالمية؟(*)

إن الأسئلة السابقة تطرح قضية منظومة القيم الديمقراطية المطلوبة عولمتها والفلسفة التي تنبني عليها. وهل هي الديمقراطية الغربية الليبرالية التي تجد جذورها -الفكرية والمؤسسية والواقعية- في تربة الحضارة الغربية؟

ففي قلب هذا كله يثور السؤال: لماذا الديمقراطية؟ هل لأنها نظام أسمى بحكم كونها النظام المنتصر «the triumph of democratic principles»، أم لأنها نظام أفضل بحكم كونها الأكثر شرعية «the assertion of democracy as the legitimate system of government»[1]؛ على اعتبارها «المكون الذي لا يمكن الاستغناء عنه» في أي نظام حكم جيد»؟ هل الديمقراطية هي الأداة أم هي الغاية والمقصد في ذاتها؟

وهي تساؤلات ترتبط دلالاتها بذلك الجدل حول حدود المكوِّن الليبرالي في هذه المنظومة الجديدة لإدارة العالم، هل هي الليبرالية في شقها المرتبط بحقوق الإنسان والرأسمالية ومنظومة القيم الغربية فيصبح معنى الديمقراطية أن الدول الغربية قادرة على تعليم الآخرين وتوجيههم، أم هي الليبرالية في شقها المرتبط بالتعددية وقبول الآخر the liberal toleration[2] والاختلاف فتصبح الليبرالية واحدة من مكونات هذه المنظومة الجديدة لإدارة العالم تستفيد وتتعلم من قيم العالم وخبراته كما يستفيد العالم ويتعلم من قيمها وخبراتها (فكر يجد تعبيراً له في تطبيق مفهوم الـ best practices من

(*) أشكر أ. آية نصار -المعيدة بقسم العلوم السياسية- على توثيق المادة العلمية التي استندت إليها هذه الجزئية.

(1)Barry Holden, Introduction, in Barry Holden (ed.), op cit, p. 1.

(2) William Smith and James Brassett, Deliberation and Global Governance: Liberal, Cosmopolitan and Critical Perspectives, op cit, p. 76.

قبَل البنك الدولي -على سبيل المثال- حيث تتاح فرصة التعلم والاستفادة من الخبرات الناجحة أيًا ما كانت انتماءاتها)(١) .

ففي حين ما أثارت بعض الكتابات الغربية مسألة الخوف من ضياع القيم الليبرالية الغربية في غمرة هذا الاهتمام بتطبيق آليات الديمقراطية على المستوى العالمي، اعتبر البعض الآخر أن تطبيق هذه الآليات وسيلة لنشر هذه القيم لأنها بطبيعتها عالمية، كما رأى فريق ثالث أن هذا النشر ضد السلام العالمي إذا تم قسرًا .

بعبارة أخرى، لم تقتصر جدالات الديمقراطية العالمية على الأبعاد المشار إليها في المستوى الأول، لكن امتدت إلى مدى «كونية» أو عالمية هذه الديمقراطية موضع الاهتمام، ومن ثم ما فلسفتها ومنظومة القيم التي تستبطنها؟

فقد انعكس الجدل الدائر في الدراسات الدولية حول القيم والمبادئ الأخلاقية في العلاقات الدولية على الجدل حول فلسفة مفهوم الديمقراطية العالمية وقيمها .

فيتصور أمثال Barry Holden أن الديمقراطية العالمية وإن كانت تعتمد في قيامها -إلى حد ما- على وجود «مجتمع عالمي global community»، فإن عمليات العولمة واتخاذ خطوات جادة نحو تحقيق الديمقراطية العالمية قد تدفع هي ذاتها إلى تدعيم نشأة هذا المجتمع .

وهو بهذا يطرح رؤية كونية cosmopolitan perspective للقيم، فهناك قيم يمكن الاتفاق عليها عالميًا، والوصول إلى هذه القيم يكون عادة في الطرح الكوني من خلال مشاركة فاعلة من قبَل الأفراد في التفكير والحوار حول هذه القيم. وهي رؤية تتعارض مع ما يسمى أحيانًا بالرؤية المجتمعية communitarian perspective للقيم والمبادئ الأخلاقية؛ حيث تسود النظرة النسبية والقناعة بأن للقيم والمبادئ خصوصية تنبع من خصوصية الثقافات والمجتمعات. وهي رؤية كثيرًا ما ترتبط بالمدرسة الواقعية في العلاقات الدولية، حيث يرفض الواقعيون -وكذلك التعدديون pluralists من منظّري المدرسة الإنجليزية من أمثال Hedley Bull- مثل هذه الأفكار الكونية عن قيم عالمية

(1) Emanuel Adler, op cit, p. 51.

مشتركة على اعتبارها محاولات لفرض القيم الغربية على العالم -خاصة ما يتعلق منها بإعلاء قيمة الفرد والثقة غير المحدودة في قدرته على اتخاذ القرار وتعريف ما هو أخلاقي. وهو ما يقود في تصور الواقعيين -بدلا من تدعيم ثقافة عالمية وإيجاد مساحة ممتدة من القيم المشتركة- إلى استثارة حالة من المقاومة والتكتل المجتمعي communitarian integration تقود بالضرورة إلى حالة من عدم الاستقرار على المستوى الدولي، وذلك على اعتبار أن المشترك من القيم بين البشر هو شديد المحدودية. ويدفع الكونيون بأن تمكين الأفراد لا يعني فرض القيم الليبرالية على العالم، ففي الواقع يعد هذا التمكين سبيلا يقوم من خلاله الأفراد بتعريف القيم التي تجمعهم على النحو الذي يرتأونه Republican freedom entails the capacity of citizens to amend the basic normative framework, the power to change the ways in which rights and duties are assigned[1].

ويرفض Tony Coates أن ينظر إلى جميع أشكال العالمية universalism على اعتبارها معادية لقيم المجتمعات والثقافات الفرعية. وهو يؤكد وجود فروق مهمة بين أفكار عصر التنوير، التي تُستدعى في سياق الرؤى الكونية الحديثة underlying modern cosmopolitanism، وأفكار ما قبل عصر التنوير عن القانون الطبيعي. فالأخيرة تسعى للتوفيق بين وحدة الجنس البشري -على المستوى القيمي- والاختلافات الثقافية والأخلاقية recognizing the moral universalism of the normative unity of mankind وهي تستمد مرجعيتها من المرجعية المسيحية -ولو بشكل غير مباشر- حيث تؤمن بالطبيعة الأخلاقية للإنسان والوحدة الأخلاقية لبني البشر، دون أن تتسم بتلك «الإمبريالية الأخلاقية moral imperialism» التي تثير التحفظات حول الأولى. ويرى Coates أن هذا التقليد غير التنويري المرتبط بمفهوم القانون الطبيعي هو universalist دون أن يكون cosmopolitan[2] «وهي رؤية ربما تبدو الأقرب للطرح الإسلامي حول هذه المسألة).

(1) William Smith and James Brassett, op cit, p. 83.

(2) Barry Holden, op cit, p. 4-8.

ولقـد سـجل[1] Patomaki ذا الجـانب الكلي من الجـدالات والناجم عن طبـيعـة الاختلاف بين المنظورات المتجادلة؛ حيث رسم خريطة الاتجاهات الرئيسة على ضوء التطور المنظم في الجدال حول الديمقراطية: ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية وخلال تأسيس الأمم المتحدة، ثم عبر مرحلة الحرب الباردة حين ذاع مبدأ الديمقراطية ولكن دون توافق على معناه بسبب الانقسام الأيديولوجي والسياسي خلال الحرب الباردة. ومع نهاية عصر الاستعمار والاستقلال السياسي، تحول الاهتمام خلال السبعينيات إلى ديمقراطية العلاقات الاقتصادية الدولية وذلك مع صعود اتهامات العالم الثالث ضد الاستغلال الرأسمالى والإمبريالى.

إلا أن عودة ظهور قضية «الديمقراطية العالمية» في الثمانينيات كانت مع العولمة. حيث مارست هذه العولمة تأثيراتها على اتجاهات التنظير الاجتماعي والسياسي، وخاصة بعد نهاية الحرب الباردة. وهنا يتوقف Patomaki عند الاتجاهات الثلاثة التالية:

الاتجاه الأول هو الكانتي- الهابرماسي الذي عبَّر عنه هابرماس ودافيد هيلد؛ فلقد اعتبر هابرماس أن تصورات «كانت» عن المواطنة العالمية وعن مجتمع عالمي World Society هي أعلى مرحلة للوجود الإنساني. كما أن أعمال D. Held في النظرية النقدية والعلاقة بين الديمقراطية والنظرية الدولية قد قادته في بداية التسعينيات إلى نظريته عن Cosmopolitan Democracy التي قدمها عام ١٩٩٥ في كتابه عن الديمقراطية والنظام العالمي[٢]. والديمقراطية الكونية (الكوزموبوليتانية) التي يقدمها النموذج الكانتي - الهابرماسي تستند إلى الخبرة الأوروبية، على اعتبار أنه كلما ازدادت درجة ديمقراطية الاتحاد الأوربي (كما يتصور هابرماس)، تبلور مُوازن مضاد للهيمنة الأحادية الأمريكية، ومن ثم تتحقق خطوة نحو ديمقراطية وسياسة داخلية عالمية World Domestic Policy and democracy.

(1) Heikki Patomaki: Global Democracy, Theory, Culture & Society, 2006, pp. 23, 519-521, http://tcs.sagepub.com.

(2) David Held, op cit.

الاتجاه الثاني الذي قدمه Patomaki هو ما أسماه بـ«ما بعد الهيكلي» Post-Structural[1] . ويتشكك هذا الاتجاه في الديمقراطية الكونية ويعتبرها مجرد صيحة سياسية حديثة أخرى. بل يرى أن اعتبارها نموذجًا عالميًا يزيد من خطورتها؛ لأنها تحمل تمييزًا ضد الآخر في أرجاء العالم، وتعنى إما ضرورة تحوله نحو النموذج وانضمامه إلى جماعة الديمقراطية الكونية وإما أن يظل مجرد آخر غير ديمقراطي خارج نطاق هذه الجماعة، وهو حينئذ يمثل تهديدًا ويجسد العدو المحتمل مما يولد الاعتقاد بالحاجة إلى قوة جبرية Coercive Power لحماية إقليم الديمقراطية الكونية.

والاتجاه الثالث يمثله الاتجاه البراجماتي Pragmatist[2] والواقعية النقدية Critical Realist[3] . وهو يرى الديمقراطية الكونية عملية مفتوحة تقوم على: مفاهيم الحوار عبر الثقافات Trans- Cultural Dialogue، والإصلاحات من أسفل Bottom -Up reforms، والمثاليات الملموسة Concrete utopians حيث لا يوجد نموذج واحد يستوفي كل الإمكانات الديمقراطية، بل إن استمرار الحركة من أجل مزيد من الديمقراطية يمثل ضرورة حتى لا تتحول دول بعيدًا عن الديمقراطية تحت وطأة الفساد ومركزية السلطة. ومن ثم يختم Patomaki مراجعته بأنه يجب السماح «للآخر»، أي التجارب والرؤى والتطلعات غير الأوروبية، بأن تطرح مبادرات مختلفة للديمقراطية الكونية.

---

(١) نقلا عن: H. Patomaki: op. cit.

انظر أيضًا:

R.B.J Walker, Inside/ outside: International Relations as political Theory, Cambridge University Press, 1993.

(٢) نقلا عن: H. Patomaki: op. cit.

انظر أيضًا:

M. Cochran, A Democratic Critique of Cosmopolitan Democracy: Pragmatism from Bottom up, European Journal of International Relations, 8 (4): pp 517-548.

(٣) نقلا عن: H. Patomaki: op. cit.

انظر أيضًا:

H. Patomaki: Problems of Democratizing Global Governance: Time, Space and the Emancipatory process, European Journal of International Relations, 9 (3), pp. 347-376.

هذا، ولقد تبلور حوار مهم بين H. Patomaki و D. Held جسّد مناطق الاختلافات المعرفية والنظرية بين الاتجاه الليبرالي - الكانتي الهابرماسي الذي يمثل Held تياراً رئيساً منه والاتجاه النقدي الذي يمثل Patomaki أحد روافده وهو الرافد الواقعي، وذلك حول مشكلات أطروحات الديمقراطية الكونية[١].

وبالرغم من أنه لا يمكن إيفاء هذا الحوار حقه العلمي بمجرد التنويه به؛ لأنه يمثل نموذجًا من الحوارات العلمية الراقية التي يجب إعطاؤها حقها بالاستعانة بها في التدريس وفي حلقات النقاش المتخصصة، فإنه يمكنني من واقع قراءتي لهذا الحوار تسجيل بعض النقاط ذات الصلة بالجدال الكلي موضع اهتمامي هنا ألا وهو «فلسفة الديمقراطية العالمية ومنظومة قيمها». وتتلخص هذه النقاط فيما يلي:

* أن الديمقراطية الكونية مفهوم ليبرالي، وليس هناك توافق حول مصداقية عالميته، بالرغم من حديث الليبراليين عن المشترك الإنساني العالمي الذي يمثل الأساس لحماية ودعم مساواة الأفراد على الصعيد الإنساني القيمي Moral humanity.

* حقيقة أنه لكل مفهوم جانبين: أساسه الفلسفي وإطاره الثقافي، مما يعني تعدد تجليات المفهوم الواحد. وإذا كان غير الأوربيين واجبةً مشاركتهم في الحوار فإن هذا لا يجب خلطه مع توافر أو عدم توافر شروط الديمقراطية والعدالة الديمقراطية لديهم. وهذا يعني أننا -بوصفنا غير أوربيين- لسنا مقبولين في الحوار إلا بشروط، وهذه الشروط هي أن نكون ديمقراطيين. وهو الأمر الذي يثير شكوكًا حول مدى انفتاح مفهوم الديمقراطية الكونية؛ حيث تجعل هذه الشروط منه نظامًا مغلقًا من القيم يعكس مركزية أوربية. ومن هنا يجب التمييز بين مفهوم الديمقراطية الكونية Cosmopolitan Democracy ومفهوم الديمقراطية العالمية Global Democracy؛ لأن هذه المركزية الأوربية للمفهوم تعني انفصامًا أو انقسامًا بين عالم القيم وعدم التحيز وعالم المحددات الجغرافية التاريخية. ناهيك عن أن المفهوم يعني أن الأوربيين هم أصحاب المدنية وحاملو مشعل ولواء الحضارة وقائدو العملية التاريخية أكثر من غيرهم على الأرض.

(1) David Held, Heikki Patomaki: Problems of Global Democracy: A Dialogue, Theory, Culture and Society 23, No. 5, 2006; pp. 115 - 132.

* يجب التمييز (differentiate - distinguish) بين مفهوم الديمقراطية الكونية Cosmopolitan Democracyوبين والديمقراطية العالمية Global Democracy والتغير العالمي بطريقة ديمقراطية Democratic Global Change، فالأخير يعني عدالة اجتماعية عالمية أولا تقود بالضرورة إلى العدالة السياسية من الخارجي وإلى الداخلي، أي من World order وليس من نظام الدول القومية. إذن مفهوم الليبرالية عن «الديمقراطية الكونية» ليس هو مفهوم التغير العالمي لتحقيق العدالة وعلى نحوٍ تشارك فيه وحدات مختلفة من الناس.

وعلى ضوء قراءة هذا الحوار البيني - الغربي، يمكن القول إن موقف الاتجاه الليبرالي -في مجموعه- من الديمقراطية العالمية هو استجابة لأزمة الديمقراطيات الغربية أساسًا تحت تداعيات التحولات العالمية وآثارها الداخلية. ومن ثم، فإن هذا الموقف ليس إلا مرحلة أخرى من مراحل تطور التكيف الغربي مع أزمات الديمقراطية المتوالية، وفي محاولة لدعم نشرها باعتبارها الوجه الآخر للسلام اللازم فرضه -ولو بالقوة القهرية- لتحقيق هذا السلام. لذا فنحن (غير الغربيين) لسنا موجودين في خريطة تجليات هذا الاتجاه إلا بقدر كوننا موضوعات ومفعولا بنا لأننا «غير ديمقراطيين»، أو لعله لأننا لسنا بدرجة القوة نفسها القادرة على فرض مفهومنا عن الديمقراطية وتداوله عالميًا، سواء بالحوار أو بالتطبيق. لذا، فنحن معرضون للحروب باسم الديمقراطية ومن أجل أن تصبح عالمية، ولكن هل ستحل هذه الديمقراطية المفروضة مشكلاتنا عندئذ؟ والأهم ما نمطها المفروض؟

٣- إذن ما الغاية: منع الحروب أم تحقيق العدالة؟

ولم يقتصر الجدال بين الليبراليين وغيرهم (معرفيًا وفكريًا ونظريًا) على مصداقية وعالمية مفهوم الديمقراطية الكونية فقط، ولكن امتد إلى جانب السياسات والحركة وواقع العلاقات الدولية وكيفية تغييرها، ودور القوى الغربية المنتصرة في الحرب الباردة في إحداث هذا التغيير بعد نهاية هذه الحرب.

ويقدم Archibugi[1] تحت عنوان «الديمقراطية الكونية وانتقاداتها» مراجعة عامة وشاملة للاتجاهات الناقدة، سواء الواقعية Realist أو الماركسية Marxist أو الجماعية Communitarian أو رؤى التعدد الثقافي Multicultural: ومنطلق هذه المراجعة أن فكر هذا النمط من الديمقراطية قد تبلور في التسعينيات في محاولة لتأسيس مشروع سياسي يوفر الحجج والأسانيد الفكرية اللازمة لانتشار الديمقراطية سواء داخل الدول أو على المستوى العالمي لإدارة العلاقات الدولية. ولقد طالب هذا المشروع الدول الغربية بتطبيق مبادئهم في حكم القانون والمشاركة على المستوى العالمي، إلا أن Archibugi يرى أن حكومات الدول الغربية الليبرالية القائدة لم تستجب لهذه المطالب الفكرية، حيث استمرت الحرب هي الآلية المستخدمة لإدارة الاختلافات وتم انتهاك القانون الدولي وانخفضت المعونات الاقتصادية للدول النامية. ويرى Archibugi أن هذه الحكومات التي خرجت شعوبها للتظاهر ضد سياساتها الخارجية هي حكومات منتخبة ديمقراطيًا في دولها وتحترم القانون في داخل أوطانها At Home، ولكن تساءل: هل يحدث الشيء نفسه في السلوك الخارجي؟ لأنه يرى المعايير المزدوجة الخطيرة تفجر جدالات حول حقيقة دعاوى الديمقراطية داخل الدول وفيما بينها وفيما بعد مستوى الدول.

ومن ثم، فإن هذا الطرح -الذي يناقشه Archibugi بالتفصيل بعد ذلك على ضوء تفاصيل انتقادات الاتجاهات المختلفة لمحتوى المفهوم الليبرالى عن الديمقراطية- يُبرز السؤالين الآتيين: هل الديمقراطية العالمية سبيل للحل السلمي للنزاعات يستبعد الحرب تمامًا وفقًا لتقاليد الفكر الليبرالي التعددي؟ وهل غياب الحروب هو شرط مسبق لإمكانية نشر الديمقراطية عالميًا؟

ومن ثم فإن قضية الحرب والسلام وعلاقتها بالديمقراطية: أيهما شرط للآخر من ناحية، وكذلك قضية الصراع العالمي والفوضى الدولية بصفة عامة وأثرها على الديمقراطية من ناحية ثانية، تمثلان وجهي عملة أساسية.

(1) Daniele Archibugi: Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review, European Journal of International Relations, 2004, Vol. 10 (3), pp. 437-473.

هذا ويناقش Archibugi الافتراضات الأساسية للديمقراطية الكوزموبوليتانية والتي تواجه انتقادات من الواقعية والماركسية وغيرها وخاصة حول قضية الحرب والسلام العالمي على النحو التالي:

إذا كان الافتراض الأول تلخصه مقولة إن نظام الدول «الإقطاعي» ينال من الديمقراطية داخل الدول، فإن الافتراض الثاني هو أن الديمقراطية داخل الدول وإن كانت تفضل السلام لا تقود بالضرورة إلى سياسة خارجية فاضلة وأخلاقية، والافتراض الثالث هو أن الديمقراطية العالمية ليست مجرد تحقيق الديمقراطية داخل كل دولة، والافتراض الرابع هو أن العولمة تنال من الاستقلال السياسي للدولة وبالتالي تقيد من فعالية الديمقراطية داخل الدول، والافتراض الخامس أن أصحاب المصالح على المستوى العالمي لا تتطابق جماعاتهم مع حدود الدول المشاركة العالمية؛ لأن المصالح المشتركة هي التي تقرب بين الشعوب، فإلى أي حد تشعر شعوب العالم بانتمائها للإنسانية وليس مجرد انتمائها الوطني أو القومي؟

إن قراءة هذه الافتراضات ومناقشة Archibugi لها تبين أمرين أساسيين:

الأمر الأول: أن تحليل Archibugi يستعين بأمثلة من الفكر السياسي الغربي ليبين امتدادات هذه الافتراضات عبر جميع عصور تاريخ هذا الفكر والتاريخ السياسي (الداخلي والدولي) الغربي أيضًا. وعلى نحو يبين أن الديمقراطية في مجملها، سواء في رافدها الليبرالي أو روافدها الأخرى، إنما هي منتج حضارة غربية ذات جذور فكرية ومؤسسية ووقائعية. وقد يكون الحديث عن هذا الأمر من قبيل البدهيات أو المسلمات التي لا يجوز في دراسة علمية استنزاف الوقت لإثباتها، ولكن الرسالة التي تقدمها دراسة Archibugi هي أن النقد للفكر الليبرالي هو انتقاد من الداخل، هو انتقاد بين روافد تيار واحد رئيسي، منتج الحضارة الغربية يعبر عن مشكلاتها وعن مشكلات وضعها في العالم، ولكن نحن «غير الغربيين» بمثابة الحاضر الغائب في هذا الجدال.

ويتضح ذلك من الأمر الثاني الذي تبين لي من قراءة مناقشة Archibugi لافتراضات الديمقراطية الكونية. وهو أن مناقشة هذه الافتراضات تستبطن مجموعة

من الثنائيات يضمها إطار واحد كلي يتصل أساسًا بالعلاقة بين الديمقراطية (الليبرالية) وقضية السلام ومنع الحروب في العالم. وهذه المجموعات كالتالي:

* **ثنائية الداخلي والخارجي على أكثر من مستوى:** وأن الديمقراطي داخليًا قد لا يحققها خارجيًا، والتهديدات الخارجية وسيلة في يد المستبدين لزيادة استبدادهم، وغياب المناخ العالمي السلمي يقيد فرص الديمقراطية في الداخل، وغير الديمقراطي في الخارج يمثل تهديدًا لابد من مواجهته. وتكمن في هذه الثنائية إشكالية العلاقة بين الأمن التقليدي والحريات المدنية والسياسية.

* **ثنائية الديمقراطية ومنع الحرب:** فالديمقراطية العالمية ليست مجرد غياب الحرب ولكن هناك أهداف أخرى لابد من اتباع أدوات شرعية تستخدمها الدول الديمقراطية لنشر الديمقراطية.

* **ثنائية الشعوب/ الدول:** هل الديمقراطية العالمية منتج لسياسات خارجية لدول ديمقراطية؟ هل توظف لنشر منظومة قيم ليبرالية تحمل تحيزًا لخصوصية حضارية، ولتبرير تدخلات وتحقيق مصالح قوى في الخارج وتدعيمها؟ هل يبرر نشر الديمقراطية بأنها السبيل لمنع الحرب؟ أم هي منتج لحركة الشعوب عبر الحدود ومن خلال مشاركة عالمية لحل مشكلات الإنسانية؟

* **قيم الديمقراطية العالمية (الإجراءات)/ فلسفة الديمقراطية (الخصوصيات الجماعية):** فهل الديمقراطية هي مجرد المبادئ التالية: المساواة بين المواطنين أمام القضاء، مبدأ الأغلبية، واجب الحكومة في خدمة مصلحة الجميع، القرار هو نتاج مواجهة بين مواقف مختلفة؟ وكيف تحتفظ بهذه القيم، وهي قيم الديمقراطية التمثيلية، تحت ضغط التحولات العالمية؟

إن هذه الثنائيات تستدعي مجموعة من الأسئلة عن درجة وطبيعة تواجدها في منظور حضاري آخر (غير غربي) أو عن المقابل لها في هذا المنظور (الذي هو بدوره نتاج خبرة حضارية مختلفة): هل الهدف هو منع الحروب تمامًا؟ وهل المختلف، الآخر، يكون عدوًا إذا لم يكن ديمقراطيًا؟ وما الأولوية: رد العدوان والاحتلال أم الخروج على

المستبد؟ وهل الأوضاع الداخلية (ديمقراطية من عدمه) هي المحدِّد للتوجه نحو الحرب من عدمه؟

وهل الديمقراطية التمثيلية هي النمط الوحيد للديمقراطية المثلى التي يجب نشرها عالميًا، أم أن أهداف هذه الديمقراطية -أو غيرها- يمكن أن تتحقق بوسائل أخرى أكثر اتصالا بأوضاع المنطقة المعنية؟ وما محك أو مناط الرسالة: الدول أم الأفراد؟ وما العلاقة بين الداخلي والخارجي؟

بعبارة أخرى، هل منظور حضاري إسلامي يكرر هذه الثنائيات -ولو بنمط آخر من العلائق- أم يساعد على تجاوز هذه الثنائيات تحقيقًا لدرجة أكبر من «الانسجام والتناسق والتوافق» وليس التناقض والصراع والتنافر الذي تنضح به الثنائيات سابق الإشارة إليها، والتي لن تجعل من الديمقراطية العالمية -في ظل أوضاع القوى العالمية الراهنة تحت هيمنة أحادية حضارية- إلا مجرد ثوب جديد للجسد نفسه أو كما يقال عادة: «النبيذ نفسه في زجاجات جديدة»؟ إذن ماذا تقدم بعض الأدبيات الغربية لتخفيف غلواء هذا التحيز؟ وكيف؟

٤- من الحرب والسلام إلى العدالة الاقتصادية والاجتماعية: غايات أخرى للديمقراطية العالمية:

إذا كانت القراءة النقدية لدراسة Archibugi و Held و Mcgrew بيّنت كيف أن «الديمقراطية الليبرالية» تواجه تحديات بسبب تحولات عالمية تريد الاستجابة لها داخليًا وخارجيًا، ولكن دائمًا في نطاق المنظومة الحضارية نفسها فكريًا وإقليميًا، فإن هناك نمطًا آخر من الأدبيات الغربية يحمل رؤية أكثر نقدًا للمنظور التقليدي للعلاقات الدولية الذي يستهدف الحفاظ على نظام الهيمنة الدولية القائمة، ومن ثم فهو أكثر انفتاحًا وتعددية يتساءل عن ديمقراطية العلاقات الدولية وليس عن مجرد ديمقراطية ليبرالية عالمية، وهذا النمط من الأدبيات ينشغل بمشكلات الشعوب الناجمة عن العولمة الاقتصادية والاجتماعية أكثر من انشغاله بمسائل الحرب والسلام بين الدول القومية فقط. ومن نماذج هذه الأدبيات دراسات تضمنها عدد خاص من حولية الأكاديمية الأمريكية للعلوم السياسية والاجتماعية.

الدراسة الأولى تحت عنوان «العولمة والديمقراطية: تحول عظيم جديد؟»[1] ويعالج فيها R. Munck ما تمارسه العولمة من آثار سلبية أو إيجابية على الديمقراطية وذلك من خلال أطروحة Polanyi (على ضوء كتابه عن التحول العظيم). تتناول هذه الأطروحة تلك الحركة المزدوجة التي تعبر عنها حركة اتساع السوق من ناحية، والتي تقابلها من الناحية الأخرى سيطرة اجتماعية متزايدة على هذا الاتساع. وذلك انطلاقًا من أن العولمة تخلق عملية متنامية من الاستبعاد الاجتماعي Social Exclusion داخل الدول وفيما بينها، ولكنها في الوقت نفسه تخلق أيضًا حركات اجتماعية تتحدى العولمة وتسعى إلى «دمقرطتها». بعبارة أخرى، هذا الطرح يقوم على أمرين أساسيين: **أولهما**؛ أن الجدال حول العلاقة بين الديمقراطية والعولمة إنما يرتبط بجدال آخر حول العلاقة بين الرأسمالية والديمقراطية. **وثانيهما**؛ أن العولمة ذات تأثيرات إيجابية وسلبية في آن واحد على الديمقراطية، ومن ثم يرى هذا الطرح أنه لابد من البحث في الحركات الاجتماعية التي يمكنها أن تتحدى الآثار السلبية للعولمة على الديمقراطية (من خلال الآثار على التنمية والآثار على التدويل الاقتصادي وفق الرؤية الليبرالية). لذا فهو يتناول الممارسات والآليات والفواعل التي تتعدى الحكومات وتوسع من مشاركة الشعوب وقدرتها على محاسبة ومراجعة الحكومات عبر الحدود وعلى نحو يحقق الجمع بين مفاهيم الاقتصاد والسياسات والمجتمع والثقافة والعلاقات الدولية. ويصل هذا الطرح إلى أن السيادة المقسمة عبر الحدود divided Sovereignty لا تعني أن الدول القومية قد تم استبعادها تمامًا، وأنه من السذاجة القول إننا نشهد مرحلة من الديمقراطية الكونية، لأن الساحة الديمقراطية أصبحت أكثر تعقيدًا في ظل العولمة.

ومما لا شك فيه أن طرح دراسة Munck أكثر نقدية من أطروحة أخرى عن العلاقة أيضًا بين الديمقراطية والعولمة، وهي أطروحة تقدمها الدراسة الثانية تحت عنوان «الديمقراطية العالمية [2] Global Democracy» حيث يقدم H. Teune- ومن منطلقات

(1) Ronald Munck: Globalization and Democracy: A new "Great Transformation"?, The Annuals of American Political Sciences, 2002, 581, pp 10-34.

(2) Henry Teune: Global Democracy, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 581, No. 1, (2002), pp 22-34.

ليبرالية اقتصادية- أطروحة تقوم على أن عمليات العولمة وإن كانت تدفع منذ منتصف السبعينيات نحو الانفتاح والديمقراطية، فإن الأطر السياسية الديمقراطية أضحت ضرورة الآن لاستمرار العمليات السياسية والمنتظمة للعولمة؛ ذلك لأن الديمقراطية تخطت الحدود الوطنية والمحلية نحو العالمية. ومن ثم فإن العمليات والمؤسسات السياسية الدولية يجب أن تصبح أكثر استجابة ومحاسبية؛ لأنها السبيل لاستمرار العولمة بطريقة سليمة ولتحقيق الرخاء الذي تَعدُ به العولمة. ومن ثم فإن هذه الأطروحة الليبرالية تجعل الديمقراطية الكونية شرطًا مسبَقًا للعولمة الاقتصادية والاقتصاد الكوني الذي يحقق الرخاء العالمي (وفق رؤية الليبرالية الجديدة)؛ لأن الرخاء لا يتحقق للجميع بدون ديمقراطية تمثلية، وبدون ديمقراطية مرتبطة قيميًا باحترام حقوق الإنسان.

وأخيرًا فإن الدراسة الثالثة تحت عنوان «دمقرطة العولمة وعولمة الديمقراطية» [1] هي الأكثر نقدية للنظام العالمي المعاصر، حيث تعتبره نظامًا فاشلا؛ لأنه قام على منظور تقليدي للعلاقات الدولية، وانغلق على ذاته لأنه تضمن احتفاءً بالقومية وبالخصوصية الثقافية.

ويرى B. K. Gills أن العولمة تتطلب نظامًا سياسيًا جديدًا حتى تحقق الليبرالية الاقتصادية العالمية استقرارها، ومن ثم هناك حاجة لتحقيق توازن بين المنظورات الماركسية والليبرالية والواقعية. ومن ثم فإن نظامًا دوليًا بديلا (World Order) يتطلب دمقرطة العولمة وعولمة الديمقراطية، كما لا بد أن يستند إلى تقديم «مفاهيم راديكالية» جديدة عن ممارسات المواطنة، وتجسير الفجوة Bridging بين المساحات المحلية، والوطنية، والإقليمية، والعالمية. ويتمثل الدليل على المسار الجديد للديمقراطية على المستوى العالمي وفق Gills في بروز مفاهيم وقيم جديدة مثل: العدالة العالمية، التضامن العالمي، والمواطنة العالمية، والديمقراطية العالمية. إذن الأخيرة ليست -في نظر Gills- إلا تعبيرًا من بين عدة تعبيرات عن تحولات عالمية جديدة، فجميع هذه التجليات تستدعي الروابط بين الداخلي والخارجي وفواعل متعددة المستويات والأبعاد

(1) Gills, K.Barry, Democratizing Globalization and Globalizing Democracy, the Annals of the American Academy of Political and Social Science May 2002, pp 158 - 171.

السياسية والاقتصادية والثقافية. بعبارة أخرى فهو يتجاوز مجموعات الثنائيات سابقة الإشارة إليها من خلال رؤية نقدية عن كيفية إصلاح النظام العالمي القائم، لذا فهو يطالب بالبحث عن طرق لكسر القفص الحديدي للمنظورات التقليدية القديمة، التي مهما اختلفت فهي جميعها أسيرة هيكل القوة الدولية الكامن والمتضمن في النظام العالمي والذي تجسده العولمة.

إن أطروحة Gills تندرج في إطار الروافد النقدية والبنائية، التي تنطلق من قبول تعددية المنظورات الحضارية في العالم، حيث تفسح مكانًا لدور القيم والأفكار والتاريخ والفلسفة عند مراجعة النظرية الاجتماعية بصفة عامة والنظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية. ومن ثم، فإن مقولاتها عن «الديمقراطية العالمية» هي مجال من مجالات اختبار هذه الرؤى الجديدة في مجال العلوم الاجتماعية والعلوم السياسية، والتي تبلورت أيضًا على أصعدة أخرى مثل الفواعل ومستويات التحليل.

خلاصة القول في خاتمة الجزء الأول هي أن جدالات «الديمقراطية العالمية» ليست مجرد جدالات معتادة حول الفواعل والقضايا والعمليات من منظورات مختلفة، ولكنها بالأساس جدالات حول «فلسفة» هذه الديمقراطية ومنظومة قيمها وغاياتها «العالمية» على نحو يفرز جدالا أكثر بين هذه المنظورات -بوصفها روافد من نموذج حضاري غربي- من جهة، ودعوات لنقد ورفض ما عكسه هذا النموذج السائد من هياكل للقوة وأنماط تفاعلات الهيمنة من جهة أخرى.

ومن ثم فإن مضمون المستوى الثاني من الجزء الأول هو مضمون كلي ركز على هذا الجانب من الجدالات وعلى نحو تراكمي، عبر أربعة محاور: ما الجديد في الحديث عن ديمقراطية عالمية؟ الديمقراطية العالمية ليست هي المفهوم الليبرالي فقط عن «الديمقراطية الكونية»! وهل السلام ومنع الحروب هما الهدف الوحيد للديمقراطية العالمية؟ وهل هناك أهداف أخرى للديمقراطية العالمية كالعدالة الاجتماعية والاقتصادية؟

بعبارة أخرى؛ هذا المستوى يقدم نتيجة قراءة نقدية في الأدبيات تبحث عن مدى تحيزها الحضاري وقدر الدعوة إلى التعددية الثقافية وطبيعتها، وهي النتيجة التي تدعم من نتيجة المستوى الأول بحيث تصبح مراجعة الأدبيات الغربية قد بيّنت الحاجة إلى

إعادة بناء مفهوم الديمقراطية العالمية؛ لأن القائم من التحليلات (وهو كثير وغني) لا يعكس توافقًا على المفهوم أو غاياته وفلسفته.

ومن ناحية أخرى كان هذا الجزء من الدراسة تمهيدًا نُسند إليه تحليلنا في الجزء الثاني؛ حتى يمكن تسكين «رؤية إسلامية» في خريطة هذه الجدالات باعتبارها رؤية مقارنة عن الديمقراطية العالمية تسهم في إعادة بناء المفهوم انطلاقًا من منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية. وهي رؤية تسعى إلى غزل خيوط هذه المراجعات في رؤية كلية يميزها أنها تستدعي الدين مرجعية.

فعلى الرغم من كل ما قدمته الأدبيات الغربية من مراجعات عن أهمية الانفتاح على منظورات حضارية غير غربية، وعلى الرغم من حديث البعض بين حين وآخر -في نطاق نظرية العلاقات الدولية- عن أهمية استعادة مستوى التحليل الثقافي في العلاقات الدولية -أو في نطاق نظرية الديمقراطية- عن أهمية التوقف عن الربط بين الديمقراطية والعلمانية، وعلى الرغم مما قدمته الأدبيات الغربية من نقد للعولمة بمنظومتها الفكرية والمعرفية، فإن كل هذه المراجعات هي في التحليل الأخير لا تشكل التيار السائد؛ وإنما هي بمثابة أصوات مشتتة متفرقة، بدليل ما رصدناه من غياب الإشارة إلى الدين في أدبيات الديمقراطية العالمية، ناهيك عن أن هذه المراجعات فعليًا تخرج جميعها من المعسكر العلمي العلماني ذاته الذي يقف غالبًا عاجزًا أو متجاهلا عن استيعاب ما يمكن أن يضيفه الدين من إسهام في مجال صياغة الديمقراطية العالمية وغيرها؛ ليس الدين بوصفه عقيدة إيمانية وإنما الدين بوصفه مصدرًا للقيم والمبادئ الأخلاقية.

فأهمية مفهوم الديمقراطية العالمية بالنسبة لنا هي أنه يحتمل أن يلعب دور بوتقة جديدة لتجميع تلك المراجعات المتناثرة والمشتتة بين فروع مختلفة من العلم -بل بين علوم مختلفة- لغزل مفهوم بأبعاد جديدة، مفهوم لا يخلط بين المقاصد والأدوات. فإذا كان المقصد هو الديمقراطية العالمية، فإن الأداة ليست هي الديمقراطية العالمية، وإنما هي التغيير العالمي الذي يحقق العدالة الإنسانية.

●●●

الجزء الثاني
هل يتناول الجدل حول الإسلام والديمقراطيــة أبعاداً عالميــة؟

فارق كبير بين أن نرسم خريطة الاتجاهات الفكرية والنظرية حول نمط العلاقة بين الإسلام والديمقراطية من ناحية، والتنظير من ناحية أخرى -من واقع الإسلام وخبرة عالمه- لمفاهيم أساسية في العلوم الاجتماعية والسياسية داخليًا وخارجيًا، ومنها المفاهيم المرتبطة بحديث الديمقراطية والتطورات في نظرياتها وخاصة نظرية الديمقراطية العالمية Global Democracy.

وإذا كان الجانب الأول يعكس المنظور التقليدي للدراسات الإسلامية التي تقدم تأصيلا فقهيًا -أو دراسات العلوم الاجتماعية الحديثة التي تهتم بمجرد دور الإسلام كمتغير من المتغيرات- كما سبقت الإشارة في مقدمة الدراسة، فإن الجانب الثاني يمثل نقلة نوعية في أدبيات العلوم الاجتماعية الحديثة برزت خلال العقد الأخير من القرن العشرين واكتسبت زخمًا حتى الآن.

ومن أبرز هذه الأعمال -عن دور الدين في التنظير بصفة عامة وخاصة في مجال العلاقات الدولية- مجموعة Culture and Religion in International Relations[1]، التي سجلت أعمالها أنماطًا ودرجات مختلفة من التنظير عبر الاستعانة بالخبرات والمرجعيات الدينية على نحو دفع البعض للقول بأن عصر «علمنة العلم الاجتماعي» قد اهتز. ومن هذه الأعمال ما قدمه Armando Salvatore[2] عن ضرورة عدم إهمال التقاليد الإسلامية في التنظير لمفهوم «المجال العام» باعتباره نوعًا من الاعتراف بما يجب أن يكون عليه حال الاهتمام بدور الدين، وليس فقط باعتباره عائقًا أمام الحداثة.

(1) Yousef Lapid, Friederick Kartoch wil (eds.), Series of Culture and Religion in I.R, New York, Palgrave Macmillan.

(2) Armando Salvatore: The Public Sphere, Liberal modernity, Catholicism, Islam: New York, Palgrave Macmillan, (under publication: Mar. 2010).

وبالطبع يعكس هذا الاجتهاد رافداً من تيار أشمل يهتم بدور الدين والقيم في تشكيل الأفكار ودور تلك الأخيرة في التنظير المقارن من أطر حضارية متعددة.

وهذا الجزء الثاني من الدراسة يركز على الجانب الأول (المنظور التقليدي)، على أن يكون الجانب الثاني أحد مكونات هيكل الجزء الثالث، كما سبقت الإشارة في المقدمة العامة.

وإذا كان التحليل في الجزء الأول قد بيّن كيف أننا غائبون بصورة كبيرة في جدالات الديمقراطية العالمية، فإنه من الواجب أيضًا أن نبدأ بتقرير الحقيقة التالية: أن المفهوم ذاته غائب عن دائرة اهتمامنا، ومن ثم فهو من المفاهيم «المصدَّرة» إلينا في فورة «انتقال» العلم من المركز إلى الهوامش. لذا لا يجدر بنا أن نبادر -كما يحدث في بعض الأحيان- إلى مجرد الاستهلاك (دون مردود) أو مجرد النقل (دون وعي) أو محاولة بيان مقابله لدينا -تراثًا ومعاصرةً- ولكن يجدر بنا، كما سنحاول في هذا الجزء، بيان أن هذا المَفهوم غائب عن دوائرنا المعاصرة؛ لأن شعوبنا ونظمنا انشغلت بعواقب العولمة وبكيفية التحول نحو الديمقراطية، وهما همَّان فكريان وسياسيان حجبا ما يسمى «الديمقراطية العالمية» إلا بقدر ارتباطها بهاتين القضيتين. وانشغالنا هذا سواء بالعولمة أو بالديمقراطية في الداخل كان سمة اشتركت فيها حركات الجنوب الفكرية والسياسية. ومن هنا مغزى المبادرة بالتفكير معًا -من خارج دائرة الغرب- حول هذا المفهوم وتداعياته الفكرية والسياسية، الداخلية منها والخارجية.

وعلى ضوء ما سبق وباستعادة الأسئلة الثلاثة المطروحة في مقدمة الدراسة عن هدف هذا الجزء، فإن الإجابة عنها تتم على نحو يراعي الاعتبارات المنهاجية التالية:

١- طالما نتحدث عن ديمقراطية عالمية فلا يمكن الاقتصار على الفقه السياسي الإسلامي (الداخلي) فقط، ولكن يجب أن نمتد أيضًا إلى فقه العلاقات الدولية في الإسلام. وبدون الاقتصار على المعاصر من الجانبين، لابد من الامتداد إلى حالة إسهام «التراث».

٢- قضية الديمقراطية في العالم الإسلامي ليست قضية تأصيل وفكر فقط، ولكن هي

قضية واقع ذي سياسات وبرامج تشكِّله تحت ضغوط خارجية وتحديات داخلية في ظل العولمة.

٣- بعبارة أخرى، لابد من النظر في نمط العلاقة بين الداخلي والخارجي على صعيد التأصيل النظري وصعيد «السياسات».

وتتركز أطروحاتي في هذا المقام على المستويات التالية التي تترجم هذه القواعد المنهاجية:

المستوى الأول: يحدد الإطار العام لمراجعة حالة التراث السياسي الإسلامي الداخلي والخارجي.

والمستوى الثاني: ينتقل من التراث الفقهي والتاريخي والفكري إلى قضايا واقع المسلمين المتصلة بالعولمة والديمقراطية.

أما المستوى الثالث: فيجيب عن السؤال الثالث: لماذا تجب المشاركة في الحوار؟ وكيف؟

المستوى الأول: حالة مراجعة الفقه السياسي الإسلامي الداخلي والخارجي:

يواجه الفقه السياسي (الداخلي) والفقه السياسي (الخارجي) الإسلامي تحيزين كبيرين عند تقويم جوهر كل منهما، ناهيك عن تحيز الفصل التعسفي بينهما. ودحض هذه التحيزات يقود أيضًا إلى أن هناك حاجة لتنظير يتجاوز التنظير الفقهي، ولا يُسقطه، ويمتد منه إلى تنظير حضاري أو رؤية حضارية تقدم رؤية إسلامية لا تقوم على فقه الأحكام فقط ولكن تضع هذا الفقه في إطاره الأوسع القيمي والسنني والمقاصدي.

التحيز الأول يرى أن تراث الفقه السياسي الإسلامي قد أسس وكرَّس وأضفى الشرعية على المُلك العضود والاستبداد عبر التاريخ الإسلامي ومنذ نهاية الخلافة الراشدة.

والتحيز الثاني يرى أن تراث الفقه السياسي للعلاقات الدولية قد قام على التقسيم الدولي للمعمورة إلى دار سلم ودار حرب، وأنه قد تبلور على صعيده الجدال بين اتجاه أن «الأصل في الإسلام هو الحرب» واتجاه أن «الأصل في الإسلام هو السلم».

بعبارة أخرى، فإن التحيزين يؤصلان لرؤيتين متعاضدتين عن التراث الإسلامي وهما أن الاستبداد من الداخل يؤازر الاستبعاد للآخر والانغلاق عنه في الخارج.

ولقد كان هذان التحيزان، أو فلنقل التشويهان، لتاريخ الفقه والممارسة في صميم أسانيد «الاتجاهات العلمانية» الحديثة الرافضة لأي دور للإسلام في الحياة السياسية والعلاقات الدولية. ولقد تم التركيز عليهما وإخراجهما من نطاق الدراسات الاستشراقية فقط، ومن ثم إبرازهما بقوة في الجدالات الإعلامية والسياسية عبر العقدين الأخيرين منذ نهاية الحرب الباردة وأحداث الحادي عشر من سبتمبر.

لذا كان الهجوم على الإسلام والمسلمين ذا وجهين: تهمة عدم الديمقراطية والاستبداد، وتهمة الإرهاب للآخر ورفضه وعدم التسامح معه والجهاد المقدس ضده.

إن التحيزين السابقين، لم يكونا مقصورين على الدوائر الأكاديمية والسياسية الغربية فقط ولكن امتدا أيضًا إلى نظائرها في العالم الإسلامي.

ولكنهما بالطبع -وبالرغم مما حازاه من زخم سلَّط الضوء عليهما دون غيرهما- لم يكونا يمثلان الحقيقة أو على الأقل كل الحقيقة. فلم تنعدم الاجتهادات الأصيلة أو المراجعات النقدية المقارنة التي تقدم تحليلات أخرى عن: طبيعة قضية السلطة في الإسلام، وقضية العلاقات الدولية، وعن العلاقة بين الداخلي والخارجي. وفيما يلي نقدم تفصيلا في هذه النواحي الثلاث.

أولا- اجتهد البعض(١) لدحض التحيز ضد الفقه السياسي الإسلامي، المتهم بأنه فقه تبريري منحاز أخذ على عاتقه تكريس الواقع السياسي القائم والتنازل عن شرعية الممارسة السياسية خدمة «للأيديولوجيا السلطانية» التي تتأسس على الإكراه والغلبة.

ولقد بدأ هذا الدحض بمناقشة دعاوى التحيز، سواء من حيث درجة مصداقية القواعد الفقهية المؤسسة للمنطق الفقهي (مثلا: هل تكريس التغلب حمى الأمة من شر الفتنة؟)، أي من حيث التعامل الوظيفي مع التراث توسلا به لنقد الاستبداد المعاصر،

(١) محمد محمد أمزيان: الفقه السياسي وإشكالية التحيز، مجلة إسلامية المعرفة، السنة ١٤، العدد ٥٦، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

أو الانزلاق نحو التعميم والإطلاق دون تمييز بين التباينات الفقهية، أو النظرة الاختزالية لآليات الاستدلال الفقهي.

كما انتقل هذا الاجتهاد إلى نقد دعاوى التحيز السابقة التي لم توفق في استيعاب الموقف الفقهي في شموليته لأنها قامت على قراءات انتقائية للفقه، مستندة للتفسير الخطي والقفز على التاريخ. في حين أن الموقف الفقهي، وفق شواهد من التاريخ، اتسم بالاستمرارية والثبات من حيث رفض الاعتراف بشرعية التغلب والاستبداد.

وبناء عليه فإن تلك الرؤية الناقدة الرافضة لاتهام الفقه السياسي بالمسئولية عن الاستبداد المستحكم، إنما ترى أن هذه الاتهامات التي تم توظيفها لوصف الفكر الإسلامي كله بأنه «أيديولوجيا سلطانية» من أجل الأمير وفائدته لا تستند إلى أدلة ذات قوة منهاجية، بل إن هذا الاتهام أعطى لنفسه حق محاكمة تراث بأكمله، دون التمييز بين ما هو من الأحكام الفقهية وما هو نظري مبدئي وما هو ظرفي استثنائي. ناهيك عن ضرورة بيان مراد الفقهاء بالطاعة ومدى حدودها بدلا من اتخاذ قرار الفقهاء بالطاعة للحاكم الجائر ذريعة لاتهام الموقف الفقهي كله من أزمة الشرعية. فإن الطاعة المعنية هي طاعة مقاصدية ليس لذاتها ولكن لما تحققه من مصلحة الجماعة واستقرار الحياة السياسية، في إطار الحدود الفاصلة لها التي تتصل بطبيعة الموقف من العلاقة مع الحاكم الجائر.

ثانيًا- طالبت اتجاهات بحثية بإعادة صياغة السؤال عن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم حتى تخرج الرؤية الإسلامية لقضية العلاقات الدولية من مأزق ثنائية الحرب أم السلام[1] كما سنرى لاحقًا في الجزء الثالث. ونقتصر هنا على قضيتين كسبيل للتوضيح.

وبالنظر إلى قضية محددة من قضايا العلاقات الدولية في الإسلام، وهي قضية الجهاد التي وظفها بعض المستشرقين وغيرهم لاتهام الإسلام برؤية أحادية تمييزية استئصالية، ولاتهام تطور اجتهاد الفقه الإسلامي بأنه التواء وتحايل على الواقع لإضفاء

(١) نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ١٢ جزءًا.

الشرعية عليه. في هذا المقام، تمكن الإشارة إلى قراءتي لرؤية برنارد لويس(١) ومفادها ما يلي:

يتكرر نمط تفسير «لويس» نفسه لما أسماه بالفجوة بين «المثل» والواقع مع «الجهاد» باعتباره المجال الثالث المرتبط بمجالين آخرين هما «نظام الخلافة ودرجة تعدده أو لامركزيته». فهو يقول إن الجهاد (في الفقه حتى القرن الثالث) هو الحرب حتى تدخل البشرية كلها في الإسلام. ولهذا يرى أنه ما إن توقفت الفتوح وأضحت تواجه صعوبات وانتكاسات كان لابد للفقهاء أن يجدوا تبريرًا لهذه الفجوة بين المبدأ الشرعي والواقع نظرًا لعدم تحقق انتشار الإسلام في العالم كله، ويقول «لويس» إن الفقهاء حاولوا إخفاء هذه الفجوة والالتفاف حولها والاستجابة للموقف وذلك بتقديم تفسيرات جديدة بارعة تضع قيودًا على واجب الجهاد وتخفف من التزاماته. ومن ثم فهو يرى أنها تفسيرات تأويلية اعتذارية تبريرية. ولقد قدم «لويس» تفسيرًا لصعود القوة الإسلامية ثم تراجعها تدريجيًّا، بفعل عوامل داخلية وعوامل الهجوم الأوربي المتصاعد على الهوامش ثم القلب، مبينًا الانتقال من قيادة العرب إلى الترك، ومبررًا دور الفرس أو الترك في الخلافة العباسية. وبالرغم من الاعتراف بتعدد أدوار الأقوام المسلمة، إلا أن نمط استدعائها من جانب «لويس» هو الذي يميز ما بين الاستدعاء لإبراز نمط التعددية والتكامل بوصفه سنّة من سنن الكون، وما بين الاستدعاء لإبراز نمط التجزئة والصراع وتقديمه بوصفه حالة أخرى من حالات الفجوة بين «المثل» والواقع التي اجتهد الفقهاء -في نظر «لويس» وغيره- لتأويلها وتبريرها، وليس تفسيرها شرعًا، أو الاجتهاد حول كيفية إدارتها شرعًا.

بعبارة أخيرة، وبالرغم من هذا البنيان المحكم من الفكر الذي يجمع بين الداخلي والبيني والخارجي في الفكر السياسي الإسلامي، وعلى نحو يقدم رؤية عن الرابطة بين مسار تطور الفقه والفكر والتاريخ الإسلامي، إلا أن هذا التجديد المنهاجي -مقارنة بالأدبيات العربية المختلفة والمناظرة في الموضوع- يجب ألا يخفي ماهية الرؤى المقدمة

(١) برنارد لويس: السياسة والحرب في الإسلام، (في) شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير، سلسلة عالم المعرفة، أغسطس ١٩٧٨.

في إطار من العلميـة المنظـمة التي تُسقط عـامدة مـتـعـمـدة قواعـد وأصول الاجـتهـاد والتجديد استجابة للتغير في عالم المسلمين. فإن مثل هذه الرؤى المتحيزة المغرضة (التي تظهر أيضًا في أدبيات عربية من مثل توجه عزيز العظمة) تحتاج إلى رصد، ولكن الأهم هو أنها تحتاج لمنهج في التفنيد والرد من ناحية، وفي بناء رؤى اجتهادية من ناحية أخرى تزيل الضباب الذي يحيط بالفعل بعيون دارسينا الجدد من جراء تعدد الاتجاهات الفقهية ومدارسها -وحتى الآن- حول سؤال: هل الأصل في الإسلام (السلام أم الحرب)، وكل مـا يرتبط بـذلك من تعـريفـات للجـهـاد ونمطه: عـسكـري أم سلمي، دفـاعي أو هجومي؟

وبالنظر من ناحية أخرى إلى قضية «الشريعة» باعتبارها أكثر من مجرد الأحكام الفقهية (التي تتعدد مدارسها واتجاهاتها تفعيلا لقاعدة الاجتهاد) حيث تتضمن أيضًا الشريعة القيم والمبـادئ والأسس التي يقـوم عليـهـا التـأصيل الإسـلامي للعـلاقـات الدولية[1]، تجدر الإشارة إلى طبيعة هذه القيم والمبادئ والأسس باعتبارها الأكثر ثباتًا واستمراراً وكلية، ومن ثم فهي المعيار الأساسي في تقييم الرؤية التأصيلية للإسلام عن العلاقة بين الشعوب والأمم المختلفة (رؤية الإسلام للعالم).

وتتـعـدد تصنيفـات هذه المبـادئ والقيـم[2]، ولكن يمكن رصدها في المجـمـوعـات التالية:

مجـموعـة القيـم التأسـيسـية: مثل التوحيد والتزكية والعمران والعدالة. **والقيم التأصـيلية:** الدعوة والجهاد. والقيم الحضارية: التعددية والتنوع والتعارف والحوار والأخوة الإنسانية.

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح: القرآن وتنظير العلاقات الدولية في الإسلام، (في) سيف عبد الفتاح (وآخرون): المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، (في) نادية مصطفى، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الثالث.

(٢) انظر على سبيل المثال:

Abdul Hamid Abu Sulayman: The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought, Virginia, International Institute of Islamic Thought, 1987.

هذا ولقد أسهم تيار من الاستشراق «الإيجابي» في دراسة وتقديم منظومة القيم الإسلامية التي تغلف الرؤية في مجموعها أو التي تتجسد في أثر الإسلام على العالم أو تجاه أمور محددة[١].

ويمكن الاقتصار هنا على قراءتي لمارسيل بوازار عن منظومة القيم وراء الجهاد ومنطق التقسيم الفقهي إلى دار السلم والحرب. وهي المنظومة التي تتخلل أيضًا منظومة الإسلام بأكملها باعتباره «دين الإنسانية»[٢]. وتتلخص قراءتي لـ«بوازار» فيما يلي:

من ناحية: عنوان الكتاب دالٌ شكلا ومضمونًا، فهيكل الكتاب رأسيًا وأفقيًا يبدأ من الإنسان وينتهي إلى الإنسان. مرورًا بكل أبعاد الإسلام ومناطقه، عقيدةً وشريعةً وعبادات وأخلاقًا وقيمًا وفقهًا للمعاملات، ووصولا إلى سبل انتشار الإسلام ووسائله حربًا وسلمًا وإلى أسس وقواعد التعامل مع غير المسلمين. بعبارة أخرى، فإن المنظومة المتكاملة التي يقدمها «بوازار» عن الإسلام تجد صداها وانعكاساتها على قضايا عديدة، منها ما يتصل بالعلاقات الدولية. هذا فضلا عن أن هذه المنظومة متكاملة الأبعاد تتمحور -وفق رؤية «بوازار»- حول مفهوم الإنسانية بالمعنى الإسلامي، أي المعنى الإيماني، الأخلاقي القيمي، وهذا بدوره ينعكس على كل مجالات الحياة.

فإذا كانت عقيدة الإسلام «التوحيد» تلخص مكنون العلاقة بين الله والإنسان وطبيعتها، ومكنون العلاقة بين المؤمنين بالعقيدة نفسها، ومكنون العلاقة بين جوانب الحياة المختلفة المادية وغير المادية، فهي-أي العقيدة- تفسر طبيعة المجتمع المسلم في مواجهة القوى المضادة، كما تفسر الارتباط بين العقيدة وبين كل من السياسي والاقتصادي... إلخ.

(١) انظر على سبيل المثال:

- توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين، إسماعيل البخاري، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٧٠.

- Hans Kung: "Islam: Past, Present and Future", Translated by John Bowden, (Epilogue, "Islam: an image of Hope"), The American University in Cairo Press, 2007, pp 643-661.

(2) Marcel Boisard: Jihad: A Commitment to Universal Peace, (Translated to English in 1988) From The French Original work: L’ humanisme de L' Islam, 1975. (Translated by The American Trust Publications).

أي تفسر العلاقة بين ما هو ديني وما هو غير ديني، وبين العديد من الثنائيات على نحو يحمي من التشتت والازدواج. وهذه العقيدة وما ترتب عليها بالنسبة لعقل المؤمن ولضميره وأعماله معًا في كل شيء، انعكست على جميع مجالات الحياة، بما فيها العلاقات الخارجية للأمة الإسلامية؛ حيث كانت المنطلق نحو منظومة قيمية وأخلاقية تكون بمثابة المقياس لجميع المواقف بحثًا عن الفهم وعن الحلول، كما ارتبطت العقيدة بالشريعة المنظمة لجميع جوانب حياة المسلم. كل هذا، أي الانطلاق من العقيدة نحو الشريعة والقيم والأخلاق، والتلاحم بينها باعتبارها منظومة، كان لا بد أن يفرز ويولّد مفهومًا للإنسانية الإسلامية يختلف عن مفهوم الإنسانية الذي رسمته الفلسفة الغربية. فالإنسان المسلم -المستوعب للعقيدة وللشريعة وللأخلاق الإسلامية- يحقق وضعًا متوازنًا بين ذاتية الفرد والجماعة، والعالم، والكون.

ومن ناحية ثانية: إن هذه المنظومة المتكاملة للإسلام التي قدمتها رؤية «مارسيل بوازار» عنه كانت في نظره السبب الأساسي لانتشار الإسلام بسرعة خلال القرون الأولى. وبهذا، فقد قدم ما لم يقدمه «توماس أرنولد» في كتابه الشهير «الدعوة إلى الإسلام» الذي اكتفي بالإشارة إلى الحماسة للرسالة وأثرها على أساليب الدعوة دون التوقف عند طبيعة الرسالة ومدى تأثير هذه الطبيعة على قبولها من عدمه.

كذلك كانت هذه المنظومة ذات تأثير أيضًا على سبل نشر الإسلام، ومن ثم عدم استخدام القوة والقسر والفرض بين هذه السبل. وفي هذا يقول «ميشيل بوازار»: إن مفهوم الإسلام عن الإنسان والجماعة والعالم ينعكس على الهدف من الحرب وعلى طريقة سير المعارك، وطرق التعامل مع الأعداء، بحيث لا تتعارض الحرب مع المبادئ الإسلامية (في مقدمتها العدل) ومع أخلاقيات الإسلام وبالطبع مع شريعته.

حقيقة، وقد يكون آخرون -وليس «ميشيل بوازار» فقط- قد تناولوا قواعد وأحكام فقه القتال والسلم في الإسلام وأهداف وأسباب الحروب، ولكن رؤية «ميشيل بوازار» تبين أن الفقه الإسلامي للعلاقات الخارجية، وخاصة الفقه العام الكلي -المتصل بأصل رؤية الإسلام للعلاقة مع الآخرين حربًا أو سلمًا- ليس أحكامًا فقط ولكنه أيضًا فكر ورؤية للعالم، يساعد فهمها على فك الاشتباك بين الاتجاهات المتقابلة حول هذا

الأصل. فهو ليس حربًا فقط أو سلمًا فقط، ولكنه حرب أو سلام وفق الظروف، فضلا عن نمط من الحرب دون غيرها.

ويقدم «ميشيل بوازار» في الفصل الخاص بالجهاد رؤية متكاملة. فهو يقول إن الحرب في الإسلام هي وسيلة وهدف، وهي لا تضع الشعوب بعضها أمام بعض، ولكن تضع المقاتلين في مواجهة بعضهم البعض. لذا، فإن القتال في الإسلام -في نظر «ميشيل بوازار»- هو بشكل من الأشكال ممارسة حضارية وتعزيز للقيم الحضارية الأصيلة ومنع العدوان عليها. ونلاحظ هنا أن مقارنة «ميشيل بوازار» بين الخبرة الإسلامية والخبرات الأخرى -خاصة في الحضارة المسيحية الغربية- تقوده إلى إقرار البون الشاسع، وليس التشابه -كما بيَّن «أرنولد» في مقارنته بين أساليب الانتشار السلمي والاضطهاد في الخبرتين- ولهذا فهو يستدعي -مستنكرًا- إخراج مؤسسي القانون الدولي الأوربي المسلمين من دائرته لاعتبارهم كفرة لا يستفيدون من قانون الحرب، وفي المقابل يعتبرون أن «الجهاد المقدس» عند المسلمين ليس إلا تعبيراً عن تعصب المسلمين الديني. كذلك في حين يشير «ميشيل بوازار» إلى خبرة «الاستعادة» الإسبانية للأندلس التي قامت على طرد المسلمين أو قهرهم على التنصر، فهو يستدعي في المقابل خبرة الإسلام في حماية «الكتابيين» حماية إلزامية بمقتضى الشريعة على أساس أن حقوق الإنسان غير المسلم محفوظة ومصانة بالشريعة وما لها من إلزام ديني يفوق إلزام الميثاق العالمي لحقوق الإنسان. كما يعتبر «ميشيل بوازار» مجال معاملة الأسرى من أبرز المجالات توضيحًا لانطباق منظومة القيم الإسلامية وشريعته على مجال الحرب.

ومن ناحية ثالثة وأخيرة: يوضح لنا ذلك التكامل بين رؤية «ميشيل بوازار» ومدخله لمنظومة الإسلام الكلية ورؤيته عن الحرب والسلام في الإسلام، أن مدخل «ميشيل بوازار» للإسلام -ابتداءً- مدخل إنسانيّ حضاري يبدأ من الفرد إلى الجماعة إلى العالم. وهذا المدخل يقود «ميشيل بوازار» إلى رؤى مغايرة لتلك التي يقدمها من يبدأون من القضية الجزئية ذاتها -أي فقه الحرب والسلام- ومن مدخل فقهي سياسي جزئي بالأساس. بعبارة أخرى، يقدم «بوازار» قراءة فكرية قيمية للفقه العام ولأحكام

الفقه الجزئية الخاصة بالعلاقات الخارجية وقت السلم والحرب، في حين يقدم آخرون إما قراءة فقهية محضة وإما قراءة قيمية محضة للرؤية الكونية للإسلام بأبعادها المعرفية والقيمية والشرعية. ومن ثم، فإن منهج «ميشيل بوازار» الذي يبين الرابطة بين رؤية الإسلام للعالم وموقفه من الحرب، أي المنهج الذي يبين العلاقة بين القيم كإطار مرجعي والأحكام الفقهية، هو منهج قيمي واقعي. بمعنى أنه يبين وسطية الإسلام -في أمور الحرب والسلام على حد سواء- باعتبارها أساسًا في رؤية الإسلام للعالم. فهي رؤية إنسانية من ناحية ولكنها لا تمنع أو تحرم القوة والحرب عند الضرورة من ناحية أخرى، لذا فهي تنظمها لتصبح ممارسة حضارية. ومما لاشك فيه أن هذا المنهج لا ينعكس فقط على الرؤية من القضية الكبرى (محرك العلاقات) أي الجهاد ومتى يكون السلم ومتى تكون الحرب، ولكن ينعكس بالطبع على مستويات أخرى: التقسيم للعالم، وأدوات الجهاد.

ثالثًا: ماذا عن إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي في مصادر التأصيل الإسلامي، وفي الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي؟

ففيما يتصل بالتاريخ الإسلامي، يتساءل البعض: كيف يمكن تعميم صفتي الفساد والاستبداد على كامل التاريخ الإسلامي دون تحديد للمقصود ودون تمييز بين مراحل القوة والوحدة والفتوح من جهة ومراحل الضعف والتراجع والتجزئة والاحتلال من جهة أخرى؟ وكيف يمكن أن نفسر الإنجاز الحضارى طيلة ما يزيد على العشرة قرون في ظل استبداد وفساد؟ أم أن الحرية ليست شرطًا مسبقًا لهذا الإنجاز؟ بل ما المقصود من الحرية: هل هي نمط واحد (الليبرالي الحداثي التنويري) نُسقطه على كل الحالات فإن لم ينطبق لا يصبح هناك حرية وتعددية، أم أن هناك أنماطًا أخرى من التعددية والحرية تفرزها خبرات حضارية أخرى؟ هل الملك العضود وعدم تداول السلطة في تاريخ ممارسة السلطة الإسلامية وحتى نهاية الخلافة كان يعني حرية مطلقة للحاكم واستئثاراً كاملا بالسلطة؟ ماذا عن توازنات القوى المجتمعية من أسفل وأدوار هذه القوى[(١)]؟

(١) أثيرت هذه التساؤلات في حلقة نقاشية حول ورقة بحثية قدمها د. عبد الحميد أبو سليمان بعنوان «إشكاليات الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي» «Despotism and Corruption in the Islamic Thought»، يمكن مطالعة الدراسة (باللغة الإنجليزية) على الرابط التالي: =

فلماذا مثلا لم تشهد حضارتنا انفجارات دموية مثل فرنسا والصين وروسيا في شكل ثورات جذرية عنيفة؟ هل هذا تكريس لتوظيف الإسلام من أجل الاستبداد، أم هناك سبب آخر مرده طبيعة النظام الاجتماعي التراحمي الذي يوازن مساوئ السلطة التقليدية من أعلى، فلا تصبح الدولة هي المتحكم بمفردها في مصير الشعوب؟

والأهم، ماذا عن العامل الخارجي في هذه الصورة؛ ألم يكن الجهاد والفتوح ونشر الدعوة وظيفة أساسية من وظائف السلطة الإسلامية إلى جانب الوظائف الأخرى التنموية والتوزيعية[1]؟ ألم تكن تلك الوظيفة الكفاحية لابد أن تنطلق من إطار داخلي يساند هذه الوظيفة ويدعمها؟ ومتى تحول هذا العامل الخارجي من كونه محفزاً للتضامن الداخلي إلى مبرر لإحكام قبضة المستبدين -حين ضعفت الأمة وتجزأت- تحت حجة التهديد الخارجي والعدو الخارجي؟ ومتى؟ وكيف أضحى هذا العامل الخارجي عامل تدخل قوي يساند النظم المستبدة في الاستمرار في وقت يدّعي فيه نقل منظومة الحداثة والتنوير إلى مجتمعاتنا؟

إن الأسئلة السابقة على مستوى ممارسات التاريخ الإسلامي ذات طبيعة تقريرية أكثر منها استفهامية، لا ندّعي أن الإجابة عنها موضعها هنا، ولكن هناك رغبة في طرحها لرسم خريطة الإشكاليات الناجمة عن البحث في العلاقة بين الداخلي والخارجي على مستوى الممارسة أساسًا.

وفي المقابل، فإن مستويات التأصيل والفقه والفكر تحتاج اقترابات أخرى. وتكفي هنا -بإيجاز ودون التجاوز- الإشارة إلى أمرين؛ الأمر الأول: قول العلامة حامد ربيع إن من خصائص التقاليد الإسلامية الدولية أنها امتداد للداخل. وتتجسد أهمية البعد الدولي في الإسلام لدى د. ربيع، على ضوء رؤيته عن طبيعة العلاقة بين البعد الداخلي

=http://i-epistemology.net/attachments/056_011%20-%20Ishakaliyat%20al%20istibdaad%20wa%20al%20fasad%20fi%20al%20fikr%20wa%20al%20tarikh%20al%20siyasi%20al%20islami.pdf

(١) انظر على سبيل المثال:

حامد عبد الماجد: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط١، ١٩٩٣.

والخارجي في الإسلام فكرًا وواقعًا. ويقدم هذه الرؤية في مؤلفه «نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية» (١٩٨١). ومن أهم ملامح هذه الرؤية ما يلي[1]:

- يأتي الداخل الإسلامي ومتطلباته بوصفه تمهيدًا أساسيًا للحديث عن وضع الإسلام باعتباره قوة دولية.

- ولكن يرى د. حامد ربيع من ناحية أخرى أن العجز عن فهم حقيقة الإطار الدولي هو أحد أهم أسباب فشل القيادات الإسلامية. كما يشير إلى أن حديثه في الكتاب عن الإسلام بوصفه قوة دولية وإن كان لا يدور عن الداخلي فإنه بوصفه قوة سياسية لا يستطيع أن يرتفع إلى مصاف القوى الدولية دون أن يهيّئ نفسه داخليًا. لذا فإن د. حامد يرى أن التجديد ليس عملية داخلية فقط ولكن ذات بعد خارجي مهم.

- وتتضح طبيعة العلاقة بين الداخلي والخارجي -كما يقدمها الكتاب- على صعيد تناول موضوع وحدة قواعد التعامل في النطاق الداخلي والممارسات الخارجية من ناحية وتعريف الظاهرة الإسلامية والإسلام من ناحية أخرى.

فعن وحدة قواعد التعامل، يشير د. حامد ربيع إلى أن الحضارة الإسلامية هي النموذج الوحيد -بالمقارنة بالنماذج الأخرى التي عرفتها الإنسانية- الذي أبى إلا أن يُخضع قواعد التعامل مع غير المسلم -في الخارج والداخل- للقواعد نفسها التي يُخضع لها تعامله مع المسلم. وهذا يبين أن قيم السلوك لا يجوز أن تتعدد لأنها مطلقة؛ أنها تنبع من إنسانية المتعامل معها.

ومن ثم يشير د. حامد إلى أن ما نحن في حاجة إليه (اليوم) ليس فقط البعد الديني أو الجانب المدني، بل إن التعامل مع الشعوب غير الإسلامية لا يقل أهمية؛ لأن مفهوم

(١) حامد ربيع: نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية، القاهرة، دار الموقف العربي، ١٩٨١.

انظر قراءتي لهذا العمل وموضعه من جملة أعمال د. حامد ربيع في مجال العلاقات الدولية في: نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية والسياسة الخارجية في تراث حامد ربيع، (في) حسن نافعة، عمرو الحمزاوي (محرران)، تراث حامد ربيع، بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٤.

التعامل الخارجي في عالمنا المعاصر يزداد أهمية في عالم الصراع الأيديولوجي الذي هو وحده (وفقًا لرؤية د. حامد) وسيلتنا في تأكيد ذاتيتنا السياسية في النطاق الدولي. لذا يتساءل د. حامد ربيع محذرًا: أليس تجهيل هذه الناحية وإلهاء العالم الإسلامي بالنواحي الدينية إلى حد الإغراق هو وسيلة لإبعاد الفكر عن الاهتمام بأبعاد أخرى لابد وأن تُقلق مضاجع القوى الدولية؟ كما يتساءل د. حامد -مستكملا- : أليس هذا التجهيل بالبعد الدولي مما يتضمن مخالفة صريحة لطبيعة الدعوة الإسلامية لأن أي دعوة متكاملة لا تقبل التمييز والتجزئة؟

ولقد سجل د. حامد ربيع نتيجة مفادها ضعف الاهتمام بدراسة التعامل الدولي، وحدد أسباب هذا الضعف، واقترح سبل سد هذا الفراغ من خلال دراسة مجموعة متكاملة من المصادر الأصولية والتراثية (الفكرية والتاريخية) المتكاملة وعلى النحو الذي يساعد على فهم خصائص القيادة الإسلامية الاستراتيجية الدولية.

وانتظارًا لتأسيس تقاليد إسلامية لإدارة التعامل الدولي أو قيادة إسلامية للاستراتيجية الدولية في هذه المرحلة الخطيرة من حياة الأمة، فإن د. حامد ربيع قد تبنى منهجًا هجوميًا على التقاليد الغربية في التعامل مع الحضارة الإسلامية وليس اعتذاريًا أو دفاعيًا عن الأمة.

الأمر الثاني: وفيما يتصل بمستوى الفكر السياسي الإسلامي سواء التراثي أو المعاصر، فإن مراجعة الأدبيات الشاملة الكلية في هذين المجالين[1] تبين ما يلي: أن تراث الفكر السياسي الإسلامي قد ركز أساسًا على علاقة الحاكم والمحكوم وعلى النطاق الداخلي للسلطة. وهذا المفهوم عن الفكر السياسي -باعتباره دراسة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم أو دراسة ظاهرة السلطة وتجلياتها الداخلية بصفة عامة- هو الذي صبغ الأدبيات عن الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأخيرة، وبالرغم من أن هذه القرون هي التي شهدت بروز البعد الخارجي وتأثيراته: وهذا يعني استمرارًا للتقاليد الإسلامية نفسها في الفكر والممارسة والنظرة للخارج، على اعتبار أنه ليس إلا امتدادًا للداخل،

(١) نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، دراسة في إشكاليات النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، مركز الحضارة للدراسات السياسية (تحت الإعداد للنشر).

مهما زاد وزن تأثيره أو اشتدت وطأته. ومن ثم -وعلى ضوء تزايد وطأة العامل الخارجي وتأثيره التدخلي على الأمة الإسلامية عبر القرون الثلاثة الأخيرة- ألم يأن الأوان لإعادة النظر من زاوية واتجاه آخر؟ ومن ثم، ألا يستوجب ذلك إعادة قراءة نماذجنا الفكرية في مراحل متتالية ومناطق متنوعة وعلى نحو يهدف إلى إبراز البعد الدولي في رؤاها وخاصة من حيث نمط هذا الدولي (أو الخارجي) ونمط عملية التفاعل والتأثير المتبادل بين الداخل والخارج والبيني وعلى نحو يركز، ليس فقط على مجالات التأثير وأسبابه ولكن على عملية التأثير ذاتها ونمطها واتجاهها ودرجة اختراقها وكيف تطورت. فإن نمط الهجوم على الهوامش ليس هو نمط احتلال القلب عسكريًا، وليس نمط الاستعمار الجديد بعد الاستقلال، وهو ليس العولمة وعودة الاستعمار التقليدي أو مشروع الشرق الأوسط الكبير... إن هذه القراءة المطلوبة لتأسيس مجال فكر إسلامي دولي لن تكون افتئاتًا على رؤى هذه النماذج الفكرية أو تأويلا لها، ولن تكون ضد خصائص منظور إسلامي للعلاقات الدولية.. ولكن ستكون استجابة لدواعي وأهداف الاهتمام الراهن بهذا البعد والتي لا يمكن أن تتحقق أهدافها الراهنة بدون البحث في امتداداتها السابقة والكشف عن نمط تواصلها الحضاري.

بعبارة أخرى، تبرز أهمية البحث في مسار تطور الفكر الدولي الإسلامي وخريطة قضاياه ومنظومة مفاهيمه سعيًا نحو استكشاف ملامح المسار الحضاري لتطور الفكر الإسلامي. ومن ثم، فإن دراسة الفكر الإسلامي -بوصفه فكرًا حضاريًا- تساعد على فهم المفاصل التاريخية التي مرت بها الأمة، سواء في تفاعلها مع الآخر، أو فيما بين مكوناتها، أو فيما يتصل بأوضاعها الداخلية. بل إنها تساعد على اختبار مدى صحة بعض المقولات الاستشراقية الزائفة عن طبيعة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية، باعتبارها رؤية صراعية تقوم على العنف والحرب ورفض الآخر. فإن هذه المفاصل التاريخية الفكرية، من خلال مقارنتها مع نظائرها، على صعيد الحركة في التاريخ الإسلامي، لابد أن تقدم لنا خريطة عن منعطفات ومرتفعات ومنخفضات فكر المسلمين التعارفي أو التدافعي، وكيف؟ ولماذا؟

إن قضايا العلاقات الدولية (الخارجية) للأمة الإسلامية والعالم ليست قضايا الحرب

والسلام فقط ولكنها أكثر اتساعًا لتضم -بحكم الرؤية القرآنية- قضايا أخرى تتصل بالمجال الحضاري الإنساني بصفة عامة، حيث تتداخل وتتشابك وتتقاطع أبعاده وموضوعاته (مثل التعارف، العمران، التدافع . . .). وبالمثل فإن الاقتراب من هذه القضايا الحضارية -بأوسع معانيها- لا يكون من خلال مستوى الأحكام الفقهية فقط، والتي تتصل في معظمها بوقائع وبزمان ومكان محدد، ولكن يتم الاقتراب منها أيضًا من مستويات أكثر كلية وهي المقاصد والسنن والقيم انطلاقًا من التأسيس العقدي (الرؤية الكلية). بعبارة أخرى إذا كان فقه تقسيم الدُور (دار السلم ودار الحرب) وفقه الجهاد قد تعاملا مع واقع صراعي دولي واجهته الأمة الإسلامية منذ بدء الرسالة، فإن للعملة وجهًا آخر تقدمه تصورات فلاسفة الإسلام ومفكريه منطلقة من الرؤية للعالم في الإسلام، وما يقترن بها من قيم الإنسانية، والتعدد. . . إلخ[1].

المستوى الثاني: خريطة الاتجاهات حول العولمة والديمقراطية من رؤية إسلامية: نحو العالمية الإسلامية والديمقراطية الإسلامية:

من الإطار والسياق العام لحالة مراجعة الفقه السياسي الإسلامي، من حيث الداخل والخارج والعلاقة بينهما، تنبثق حالة الرؤى الإسلامية تجاه العولمة من ناحية وتجاه جهود نقل الديمقراطية أو فرضها من الخارج. حيث إن الجدالات السابقة عن رؤية الإسلام للعالم والعلاقة مع الآخر وعن السلطة السياسية قد تجددت في ثوب جديد منذ نهاية الحرب الباردة، كما سبق أن تجددت مع نقاط تحول أخرى في تاريخ المسلمين وتاريخ العالم.

والملاحظة المنهاجية الجديرة بالتسجيل ابتداءً، أنه من واقع الاهتمام -عبر عقدين من الزمان- بدراسة ومراجعة خريطة التفاعلات الفكرية الإسلامية مع القضيتين: العولمة والديمقراطية، قد لوحظ التالي: لقد احتلت الأبعاد الثقافية للعولمة مركز الاهتمام من

(١) حول مفهوم الرؤية للعالم بصفة عامة انظر:
- فتحي الملكاوي: رؤية العالم، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٠، العدد ٤١، العدد ٤٤.
وحول مفهوم الرؤية للعالم في الإسلام انظر:
- د. عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٩.

ناحية، كما تم من ناحية أخرى استدعاء هذه الأبعاد عند مناقشة قضية الديمقراطية. انطلاقًا من أن نمط الأخيرة (وخاصة من حيث الفلسفة) ليس بالضرورة عالميًا، ومن ثم لابد أن تعكس خصوصية حضارية.

ولقد كان الدين بالطبع في قلب هذه الرؤى. فلقد أضحت دراسات العولمة ودراسات الديمقراطية ساحتين متقاطعتين تستدعيان تجدد صعود الاهتمام بالدين على ساحة الفكر والحركة على حد سواء. وحيث إن العالم الإسلامي قد أضحى في قلب التفاعلات الدولية - خلال العقدين الماضيين، فإن أثر العولمة على الإسلام والمسلمين وأثر العولمة على ثقافة الديمقراطية ومؤسساتها مثّلا وجهين لعملة واحدة أثارت جدالات مهمة. من أهم أبعادها:

- أن الديمقراطية لابد وأن تكون في إطار علماني، ومن ثم فإن الإسلام لا يتواءم ولا يتوافق مع الديمقراطية الليبرالية، أم أن الديمقراطية تستوعب الدين ومن ثم فإن النمط الليبرالي العلماني للديمقراطية يجب ألا يدعي العالمية واحتكار قيم الديمقراطية، ومن ثم فإن الإسلام يتوافق مع الديمقراطية(١).

- أن العولمة تمثل تهديدًا وخطرًا على هوية المسلمين وثقافاتهم ومن ثم فلابد من تقييد آثار تجلياتها، أم هي تحمل أبعادًا إيجابية لابد من استفادة المسلمين منها، بما فيها الآثار على الصعيد الثقافي؛ حيث إن الثقافات لتنمو لابد أن تنفتح على الثقافات الأخرى وتتفاعل دون خوف على نواتها الصلدة، تلك النواة التي تميزها عن غيرها من الثقافات، وماذا عن الآثار الأخرى لتجليات العولمة الاقتصادية والسياسية العسكرية وماذا عن علاقتها بالآثار الثقافية(٢)؟

(١) حول أبعاد هذا الجدال انظر على سبيل المثال وليس الحصر:

-J. Esposito, J. Voll: Islam and Democracy, Oxford - New York, Oxford University Press, 1996.

- Ahrar Ahmad: Islam and Democracy: Text, Traditions and History, American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Vol. 20, No. 1, winter 2003. pp 20-45.

- M. A. Muqtedar Khan (ed.), Islamic Democratic Discourse: Theory, debates and Philosophical Perspectives. Lan ham, MD: Lexington Books, 2006.

(٢) انظر تحليلا مقارنًا في أدبيات العولمة من منظورات مختلفة، وانعكاساتها على العالم الإسلامي في نادية=

إن هذه الخريطة الموجزة تعكس نمطًا آخر من الثنائيات وقعت فيه الجدالات حول العولمة وحول الديمقراطية من رؤية إسلامية.

فمن الملاحظ في هذه الجدالات ذلك الاستقطاب بين ديمقراطية علمانية وديمقراطية إسلامية، وبين ديمقراطية مفروضة من الخارج وديمقراطية هي نتاج تطور ذاتي ممتد تعكس خصوصية الخبرة، وبين العوامل السياسية والاقتصادية والعوامل الثقافية في العولمة. إلا أن هناك إمكانية لرؤية أخرى إسلامية سواء عن الديمقراطية أو العولمة أو عن تفاعلاتهما تتجاوز هذه الثنائيات ومن ثم تقدم رؤية أكثر كلية وأكثر تركيبًا، تنطلق من خصائص منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية السابق التنويه به في المقدمة.

أولا- أبعاد رؤية كلية عن العولمة: يمكن تلخيصها كالآتي:

ساد الساحة العربية والإسلامية خلال النصف الثاني من عقد تسعينيات القرن العشرين حالات متنوعة من الخطاب المناهض للعولمة، فشلت في فهم العولمة وتداعياتها، ولم تعبر عن رؤية متماسكة وشاملة حول ما يتصل بالعولمة[١]. ومن ثم فإنه من الضروري التمييز منهجيًا بين ثلاثة مستويات للحديث عن العولمة: الأول- ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات التي تميز العلاقات الدولية المعاصرة، وهو المستوى الذي يصعب إنكاره ورفض وجوده. والثاني- العولمة باعتبارها أيديولوجيا: وهو المستوى الذي يمكن انتقاده أو رفضه أو التحذير من عواقبه؛ لأنه يمثل ميلا نحو نموذج ثقافي محدد. والثالث- مستوى السياسات: والذي يستهدف تقنين قواعد عالمية في المجالات المختلفة.

= محمود مصطفى: التحديات الخارجية للعالم الإسلامي، بروز الأبعاد الثقافية والحضارية، (في) نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): موسوعة الأمة في قرن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ومكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢-٢٠٠٣، الكتاب السادس.

وحول العولمة والإسلام والعالم الإسلامي بصفة عامة انظر على سبيل المثال:

Ali Mazrui: "Globalization, Homogenization or Hegemonization, American Journal of Islamic Social Sciences, fall 1998, pp 115-130.

(١) نادية محمود مصطفى، تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية، في: مجموعة مؤلفين: مستقبل الإسلام، دمشق: دار الفكر العربي، ٢٠٠٤.

والرؤى الإسلامية حول العولمة ذات أساس قيمي تسعى للتعامل مع تجدد الاهتمام بالأبعاد الثقافية-الدينية للعولمة، وأهمية ذلك بالنظر إلى التحديات التي تفرضها العولمة على العالم الإسلامي. وهي ترى أن هناك تداخلا بين الأبعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية في عمليات العولمة، تلك العمليات التي ليست بجديدة بل هي مستمرة وممتدة[1]. كما تتضمن هذه الرؤية مقارنة بين العولمة والعالمية الإسلامية، فالعولمة تفرض نموذجًا ثقافيًا واحدًا، بينما العالمية الإسلامية تحاول نشر نموذج وتعترف بالتنوع بوصفه حكمة إلهية فى بناء المجتمعات[2].

وخلاصة القول أن الأدبيات المنطلقة من منظور إسلامي تتضمن ثلاثة أبعاد[78]:

١- كيف يمكن للمسلمين أن يقدموا رؤية حضارية لإعادة التوازن في العلاقات الدولية؟

٢- الانطلاق من منظور قيمي يقوم على التعددية الثقافية والتنوع والتعارف الحضاري.

٣- إبراز دور الدين في توفير الأساس الأخلاقي والقيمي للتفاعل بين الدول لسد الفراغ في المنظومة القيمية الغربية.

(١) نادية محمود مصطفى، العولمة وحقل العلاقات الدولية، في: سيف الدين عبد الفتاح، حسن نافعة، (إشراف وتحرير): العولمة والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (١) العام الجامعي ١٩٩٨- ١٩٩٩، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٠.

(٢) حول العالمية الإسلامية مقارنة بالعولمة وصدام الحضارات انظر:

- سيف الدين عبد الفتاح، العولمة والإسلام رؤيتان للعالم، في: نادية محمود مصطفى، منى أبو الفضل، (محرران)، مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية، الجزء (٧)، القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨.

- علي الشامي: الحضارة والنظام العالمي: أصول العالمية في حضارتَيْ الإسلام والغرب، بيروت: دار الإنسانية، ١٩٩٥.

-Asma Barlas,, Revising Islamic Universalism, in: Said, A. A. and others (eds.), Contemporary Islam: Dynamic not Static, Rout ledge, 2006.

(٣) نادية محمود مصطفى: تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية، مرجع سابق.

ثانيًا- رؤية عن «ديمقراطية إسلامية»: لماذا؟ وكيف؟

يدور اقترابي مما يسمى الديمقراطية الإسلامية فيما يخص العلاقات الدولية حول ثلاث قضايا[1]:

(١) أي تفسير للإسلام؟ وأي مسلمين؟ وأي ديمقراطية؟

يطرح هذا السؤال تصوراً معيارياً يتجاوز قضية التوافق بين الديمقراطية والإسلام، والتي تعكس مراجعة للمفهوم الغربي العلماني للديمقراطية والحاجة إلى الخصائص الأصيلة للمجتمعات الإسلامية. فالاهتمام بوجهات نظر المسلمين عن الديمقراطية يعني أن المسلمين يكوّنون كيانًا حضاريًا ثقافيًا اجتماعيًا (الأمة)، والإسلام باعتباره رابطة تجمعهم له تأثير على نظرتهم إلى الديمقراطية.

(٢) السياق الداخلي والخارجي لأزمة التحول الديمقراطي (ما خصائصه؟ أين؟ ومتى؟):

لقد انقلبت عملية التحول الديمقراطي إلى ساحة صراع أو حوار بين الثقافات والأديان، وأثارت إشكالية الخصوصية فى مواجهة الكونية. فقد اكتسبت المعركة من أجل الديمقراطية في العالم الإسلامي أبعاداً عالمية بسب التدخلات الخارجية باسم الديمقراطية، وهي أحيانًا تدخلات عنيفة تُستخدم فيها القوى العسكرية لفرض الديمقراطية الليبرالية، أو تستخدم فيها حكومات الدول المسلمة العنف لإقصاء المعارضة.

وتأتي الديمقراطية الليبرالية على حساب العدالة الاجتماعية وإقصاء قضايا الدين والهوية. وجاء مدخل حقوق الإنسان على حساب الخصوصية والتماسك القومي، كما استُغلت قضية حقوق الأقليات لأهداف سياسية باسم التدخل الإنساني (ويعد العراق تحت الاحتلال الأمريكى أوضح مثال على ذلك).

(١) راجع مشاركتي في المؤتمر الدولي الذي نظمه مركز الدراسات الأمريكية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة في نوفمبر ٢٠٠٧ تحت عنوان «Are Islam and Democracy Compatible?»، على:
http://www.aucegypt.edu/ResearchatAUC/rc/casar/conferences/Documents/Conf%20Agenda%20Oct%2028.pdf

(٣) ما نوع الديمقراطية التي نحتاجها؟ هل تغيب «الديمقراطية الإسلامية» عن الجدل؟

إن غياب التوافق بين قوى المعارضة حول نوع الديمقراطية التي يريدونها يمثل عقبة أساسية في وجه التحول الديمقراطي في العالم الإسلامي. فبينما يرى البعض أن الأنظمة غير الديمقراطية هي نتاج اللامبالاة التى تُعزى جزئيًا إلى الإسلام، يذهب آخرون إلى أن فشل مبادرات الإصلاح طوال العقدين الماضيين يرجع إلى الإصلاح العلماني المفروض في ظل الاحتلال العسكري.

وهنا أستدعي خبرتي في أحد الملتقيات التشاورية(١)؛ فإذا كانت الدعوة إلى التشاورية قد ميزت بين مجالات مباشرة تتصل بالديمقراطية، مثل المؤسسات والقوانين والانتخابات، وبين مجالات غير مباشرة ومساندة مثل المعونات الاقتصادية، فإنني أريد التوقف عند ما أعتبره حاضراً غائبًا، غائبًا عن سطور أوراق عمل التشاورية وحاضراً في مداخلات المشاركين في الملتقى. ذلك لأن الاهتمام بالأبعاد السياسية والاقتصادية يجب ألا يتم على حساب الأبعاد الأخرى؛ فتلك الأخيرة تقع في صميم التشاورية. لأنها تتصل بمسألة الخصوصية في المنطقة.

ولكن ابتداء لا أرى أنها بديلة عن أمور أخرى، ولكنها لا تقل أهمية عن المؤسسات والقوانين والسلام الداخلي، بل أقول إنها في صميم كل هذه الأمور؛ لأنها تتصل بالثقافة العامة والثقافات الفرعية والهوية وتأثير الدين وموضعه من قضية الديمقراطية. ومن ثم كيف يمكن توظيف الخصوصية الثقافية لدفع التغيير السياسي والمجتمعي(٢).

كذلك وبالرغم من ضرورة الاهتمام بالأبعاد الثقافية-الحضارية في الدور التدخلي

(١) الملتقى التشاوري حول «الديمقراطية في الوطن العربي، الذي نظمته في أبريل ٢٠٠٩ الأمانة العامة للجامعة العربية بالتعاون مع منظمة IDEA السويدية والذي سبق تولي السويد رئاسة الاتحاد الأوربي في يونية ٢٠٠٩.

انظر موقع المؤسسة السويدية: http://www.idea.int

(٢) حول أبعاد هذا التوظيف ومستوياته وإشكالياته على الصعيد النظري والفكري والتطبيقي المقارن بين خبرات عربية وعالمية انظر: نادية محمود مصطفى، محمد صفار (محرران)، الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسي والمجتمعي، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٨.

للعامل الخارجي تجاه قضية الديمقراطية، لأنها ليست قضية سياسية فقط. . أقول: بالرغم من هذا الاهتمام فإنه لا يجب الوقوع في «ثنائية ثقافي أم سياسي؟» عند تشريح أسباب التخلف الديمقراطي لدينا أو كيفية التغلب عليها، وهي تلك الثنائية التي يُساء استخدامها ويتم توظيفها باسم حماية الخصوصية لمنع إحداث تغييرات، كما تم من قبل توظيف «ثنائية الديمقراطية أولا أم التنمية؟».

ومن ناحية أخرى، لم يعد الاتحاد الأوربي يقترب من منطقتنا من مداخل سياسية أو اقتصادية بحتة، ولكن بمدخل ثقافي أيضًا ولخدمة المدخلين الآخرين. ومن هنا تنبع أهمية التوقف عنده؛ لأن الاتحاد الأوربي يعتبر أن التقدم على صعيد الحوار والتعاون الثقافي هو شرط لتحقيق تقدم في الديمقراطية والسلام والتنمية.

فوفق وثائق وسياسات المشاركة الأورومتوسطية، فإن التغيير الثقافي شرط مسبق لإحداث تغيير فينا لنصبح أكثر ديمقراطية وأكثر تسامحًا وأقل عنفًا بما يحقق استقرار المنطقة ومن ثم أمن شمال المتوسط. ومن هنا تأتي كل السياسات غير المباشرة نحو الديمقراطية إلى جانب المباشرة المتصلة بالانتخابات واحترام القانون وغيرها التي تتجه إلى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، في حين أن السياسات غير المباشرة تتجه مباشرة للنخب والناس من خلال آليات القوة الناعمة[١].

وعلى ضوء ملامح الإطار العام الذي ينبثق عنه ما يمثله دور أوربا من تحديات للديمقراطية في المنطقة، أتوقف عند مستويات ثلاثة من هذه التحديات، تتصل بثلاثة مستويات من «الصدع» أو الفجوة وهي كالتالي:

أولا- الصدع بين تيارات النخب الفكرية والسياسية:

الليبرالية، القومية، الإسلامية، اليسارية، والتي يمكن إيجازها في الصدع العلماني- الإسلامي، مع الاعتراف بتعدد روافد كل من هذين التيارين الكبيرين، إلا أن هذا الصدع هو الذي يعكس كيف بدأت المنطقة منذ أكثر من عامين تُدْفَع بعيدًا عن

(١) انظر: نادية محمود مصطفى: البعد الثقافي للشراكة الأوربية – المتوسطية: الأهداف، الدوافع والمسار: رؤية نقدية، (في) نادية محمود مصطفى (إشراف وتنسيق)، أوربا وحوار الثقافات الأورومتوسطية، برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧.

«خصوصيتها» باسم التغيير. فبدلا من أن ينبع التغيير أساسًا من داخلها في ظل تفاعل مع خبرات أخرى، حدث العكس، وأضحى النقل عن الآخر هو الأساس من أجل تغيير الداخل. فعلى سبيل المثال، ومن واقع مداخلات المشاركين في التشاورية، كيف تم الحديث عن «الإسلامي»؛ باعتباره أصولية إسلامية أو إسلام سياسيًا يمثل تهديداً للديمقراطية، أو خطابًا دينيًا كابحًا للديمقراطية، أو مذهبية وطائفية ضد التنوير، أو إسلامًا سياسيًا يتذرع بالخصوصية فيتحالف مع الاستبداد باسم حماية السيادة من التدخل أو العدوان الخارجي، أو أن القوى الإسلامية صاعدة ولابد من وجود موازن لها، أو أن التيارات الإسلامية تجب إعادة دمجها في النسيج السياسي؟ إذن هو حديث من «الخارج» عما هو أصل في المنطقة وباعتباره مصدر فرص أو تهديد. إلا أنه مهما اعترى هذا الأصل من تشوهات فتقابلها جهود أخرى تجتهد لتعيد له العافية. ماذا يفعل الاتحاد الأوربي؟ يدعم تياراً على تيار، يدعم الليبرالي والعلماني على حساب الإسلامي والقومي واليسار الوطني. إذن هو يكرس الإقصاء والاستبعاد الذي يُتهم به الإسلاميون والقوميون، ويحدث هذا الدعم على أكثر من مستوى وخاصة على مستوى المجتمع المدني والنخب السياسية والبرامج المتجهة للناس سواء في الإعلام أو الشباب أو المرأة أو . . . وأخيراً التصدي لانتهاكات حقوق الإنسان وفق المعايير الليبرالية ولمساندة النخب الليبرالية في مقابل إغفال أو إسقاط التصدي لانتهاكات تتعرض لها تيارات أخرى إسلامية وقومية.

ثانياً- الصدع بين النظم والنخب الداعية للتغيير:

في الوقت نفسه الذي تستميت النظم في دعم الصدع بين تيارات النخب حتى لا تتكون جبهات متوافقة على التغيير في مواجهة النظم، نجد مساعدات الاتحاد الأوربي للنظم عاملاً مدعمًا -ولو بصورة غير مباشرة- لهذا الصدع؛ حيث إن استقرار النظم حماية لأمن أوربا (من جنوبها) هو هدف يعلو على هدف دعم التغيير ولو التدريجي، فإن المساعدات الأوربية الاقتصادية للنظم في المنطقة من أجل تحسين أحوال الشعوب ليست إلا مسكنات لمنع الانفجار وليست سبيلا لدعم التغيير.

ثالثًا- الصدع بين الشعوب والنظم والنخب

بغض النظر عن الصدع الأول، فإن الصدع الثاني يعني أن النخب بمرجعياتها الفكرية وبخطاباتها وبرامجها لم تعد قادرة على الوصول إلى الشعوب، وذلك باستثناء التيار الإسلامي بروافده المتعددة. ومن الملاحظ أن دور الاتحاد الأوربى يقوم على دعم التيارات الفكرية والحركية المحدودة مقارنة بالتيارات الأكثر انتشارًا، بل المشاركة في حصار واحتواء ومناهضة تلك الأخيرة وعدم قبولها إلا بشروط. وتقود مناقشة هذه الشروط إلى تعطيل كل الطاقات التي لابد أن تتجه إلى القضية الأساسية وهي استبداد الحكم من أعلى، وبذا تدخل قضية الديمقراطية حلقة مفرغة يبدو فيها العدو الأساسي هو «التيارات الإسلامية فقط». ومن هنا نفهم كل الجدالات -غير المنقطعة والممتدة بلا مناظر على أكثر من مستوى أكاديمى وفكرى وسياسي -حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية وحقوق الإنسان، وتبدأ جميعها من نقطة الصفر كما لو أنه لم يحدث تراكم عبر العقود حول قضايا هذا الجدال، حيث ظل الطرف الإسلامي -أيًا كان رافده- هو المتهم دائمًا والمطالب بإثبات حسن النية والطاعة. ولا تنعدم الأصوات الداعية إلى دمجه في الحياة السياسية كأساس لتحقيق الديمقراطية [1].

خلاصة القول: أن سياسات وبرامج الاتحاد الأوربي المباشرة وغير المباشرة لدعم الديمقراطية، وفق الرؤية الأوربية للأمن ووفق المفهوم الأوربي عن الديمقراطية، إنما تنصب جميعها في تغذية هذه التحديات، وعلى نحو يجعلني أرى أن دور الاتحاد الأوربي هو معوق للتطور الديمقراطي؛ ذلك لأنه لا يسهم في تطوير وبلورة توافق وطني حول هوية الدولة والمجتمع، فإن هذا التوافق، وفق العديد من الأدبيات العلمية

(١) انظر على سبيل المثال: عمرو الشوبكي (محرر)، إسلاميون وديمقراطيون، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ط٢، ٢٠٠٧.

-Emad Shahin: Political Islam: Ready for Engagement?, Working paper No.3 presented at workshop on "Barcelon" +10, European Neighborhood Policy, Madrid, Fride, February, 2005.

ترجمته إلى العربية دينا عبد المجيد، ونُشر في: نادية محمود مصطفى (إشراف وتنسيق): أوربا وحوار الثقافات الأورومتوسطية، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧.

الرصينة حول العلاقة بين الإسلام والمجتمع والدولة[١] هو شرط أساسي لتحقيق ديمقراطية رشيدة يشارك فيها الجميع ومقبولة من الجميع، وليست مفروضة من أعلى وفق مفهوم خاص للديمقراطية يقوم عليه رافد وتيار متمكن إما بالاستبداد الداخلي وإما المساعدة الخارجية. إن هذا التوافق الوطني الذي تحقق من قبل لأوربا وللولايات المتحدة كان محصلة عمليات ممتدة دون تدخلات خارجية، ولا أقول تأثيرات خارجية في نطاق التفاعل والتثاقف بوصفها عملية إنسانية وبشرية من طبائع الأمور.

ولهذا يظل السؤال مطروحًا: كيف يصبح احترام الهوية والخصوصية مدخلا من مداخل تفعيل التغيير السياسي والمجتمعي والثقافي نحو ديمقراطية تنطلق فلسفتها وتنبني على ثوابت هذه الخصوصية وتنبني إجراءاتها وهياكلها على كل ما يمكن نقل خبرته عبر تجارب أخرى؟

بعبارة أخرى، كيف يصبح الخطاب الديني محفزاً للتعددية والتنوع والتعارف؟ وكيف تصبح التيارات الإسلامية السياسية مقبولة في العملية السياسية؟ وكيف تصبح التيارات الإسلامية الإغاثية تيارات تنموية داعمة لحقوق الإنسان[٢]؟

وأخيراً كيف يتكون التيار الرئيسى في الجماعة الوطنية أو ما يسمى الكتلة التاريخية للديمقراطية؟ وكيف تدور عملية تغيير مجتمعية تجعل من الديمقراطية ما هو أكثر من صناديق الانتخابات، فتلك الأخيرة ليست إلا المحصلة وخاتمة المطاف التي تسبقها خطوات أخرى في التغيير نحو الديمقراطية من مرجعية الأمة؟ فلماذا لا يثور الحديث مثلا عن Islamic Democracy [3] ولكن أولا كيف يجب تغيير مسار التدخلات الخارجية؟

---

(١) عماد شاهين: قراءة في أدبيات التحول الديمقراطي والمجتمع المدني، (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، التربية المدنية وعملية التحول الديمقراطي في مصر (١٩٨٠-٢٠٠٥)، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧، ص ٢١-٥٢.

(٢) إبراهيم البيومي غانم: تقرير ختامي: اتجاهات وقضايا المناقشة، (في) نادية محمود مصطفى، إبراهيم البيومي غانم (محرران)، حالة تجديد الخطاب الديني في مصر، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ٢٠٠٦.

(3) M. A. Muqtedar Khan, op. cit.

من الضروري أن تحترم سياسات الاتحاد الأوربي خصوصية الشعب وليس توجه تيار واحد من النخب، كما يجب أن تساند تشكيل التوافق أو على الأقل لا تعترضه. ومطلوب على هذين الصعيدين ما يلي:

إعادة صياغة أجندات التعاون مع المجتمع المدني وأجندات الحوار، وعلى نحو يعطى الأولوية لقضايا أكثر عمومية وشمولية، وعلى رأسها:

* تعبئة المشاركة في المجال العام لكسر اللامبالاة apathy لدى الناس، وليس مجرد دعم قدرات النخب، او على الأقل مساندة البرامج ذات الامتداد الأكبر للناس ولدفعهم للمشاركة من جديد (كما حدث في شرق أوربا بعد نهاية الحرب الباردة).

* تفكيك معاداة ظهور الدين في المجال العام باعتباره مضاداً للديمقراطية، ومن ثم ضرورة إعادة النظر في العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية وكذلك بين الدينى والسياسي، وكيف يمكن أن يصبح الدين مصدراً لتعبئة طاقات مدنية للتغيير السياسي والمجتمعي.

* دعم الحوار المستدام بين التيارات الفكرية والسياسية، على نحو يسهم في تشكيل التوافق الوطني لبناء ما يسمى التيار الرئيسي في الجماعة الوطنية أو الكتلة التاريخية.

خلاصة القول: كيف يمكن رد الاعتبار لمفهوم حقوق الإنسان والديمقراطية في نطاق علاقاتنا بالقوى الكبرى؟ حيث إن هذه القضية أضحت سيئة السمعة ومحملة بكل المعانى السلبية في ظل افتقاد المصداقية ونظراً للمعايير المزدوجة (العراق، أفغانستان، فلسطين) ونظراً لعدم احترام أو مراعاة منظومة قيم الأخلاق الشخصية والمجتمعية العامة للشعب، أو نظراً للسعي لفرض تغيير هذه المنظومة من أعلى بالقوى الناعمة أو من خلال التشويه؟ أم ستظل توازنات القوى توظف الثقافي لتحقيق الغلبة فيه، كما تحققت الغلبة السياسية والاقتصادية؟ ومن ثم تظل الضحية هي تلك الديمقراطية المأمول فيها منذ ثلاثة قرون ولو حتى على النمط الغربي، ونظل نحن الملامين بأن ثقافتنا وهياكلنا غير ديمقراطية وأن تاريخنا كله استبداد، وأننا الآن عاجزون عن إحداث التغيير نحو الديمقراطية، وفي الوقت نفسه نرفض مساعدة القوى الخارجية لنصبح مثلهم.

وتظل الحقيقة التائهة هي الحقيقة التي لا يراد الاعتراف بها وهي أن الديمقراطية - وإن كانت قيمة عالمية - ليست وصفة واحدة تصلح لكل زمان ومكان، وخاصة في جانبها الفلسفي وليس الإجرائي.

إذن مرة أخرى: ما المقصود بديمقراطية إسلامية؟

سأبدأ برؤية غربية عن هذه الديمقراطية الإسلامية[1]، حيث إن تناول خصوصية تجارب الديمقراطية، ليس مقصوراً على غير الغربيين، ولكن أسهم فيه أيضًا تحليلات غربية.

وتبدأ هذه الرؤية بالتساؤل: هل ديمقراطية إسلامية أمر ممكن بالفعل أم هي مجرد مصطلح بلا معنى مثل «العلم اليهودي» أو مجرد مصطلح متناقض مثل «الديمقراطية الشعبية» في ظل الشيوعية، ومن واقع وعبر معالجته للحالة العراقية بصفة خاصة - مقارنة بغيرها من الحالات التاريخية المعاصرة؟

إن مقولات هذه الرؤية تقدم رسالتين مهمتين تؤكدان ما سبق طرحه عاليًا وهما أن الديمقراطية ليس ضروريًا أن تكون علمانية ولا يمكن فرض نموذجها من الخارج، ولابد أن تعكس من ناحية ثانية مشاركة الشعوب بخبراتها وتقاليدها طالما تستطيع تحقيق التعارف والتوازن بين كل فئات الشعب، وتحقق أيضًا، رقابة على سلطة الحاكم وتحاسبه وتقدر على تغييره.

وهنا وبدون أن نتوقف عند مزيد من المبررات عن أن الإسلام لا يتناقض مع الديمقراطية وإذا فككنا مفهوم الديمقراطية إلى مفاهيم فرعية[2] (على مستوى العمليات) مثل: الرقابة، المحاسبة من جانب الشعوب، أو على مستوى القيم (المواطنة

(1) Ian Buruma, An Islamic Democracy for Iraq?, New York times magazine, December 5, 2004.

(٢) تحت عنوان «الديمقراطية والإسلام» تقدم بعض الدراسات موضوعات مثل: مفهوم الحكم الجيد في الإسلام، العدالة في الإسلام، حقوق الإنسان في الإسلام، الشريعة والتعددية، . . . انظر على سبيل المثال:
-Nedzad S.Basic & Anwar Hussain Siddiqui (eds.), Rethinking Global Terrorism, Faculty of Shari'ah Academy, International Islamic University in Islamabad, 2009.

وحقوق الإنسان، المصلحة العامة) فإنه يمكننا الانتقال إلى منهاج إيجابي وبنائي وذلك باستدعاء (وليس شرح) بعض الإسهامات عن نمط السلطة في الإسلام وفي خبرة ممارستها لنكتشف أبعاد ما يسمى ديمقراطية إسلامية، من واقع رؤية إسلامية عن دور الشعوب ومؤسساتها في العملية السياسية، وعن الرؤية للعالم والتعددية والرؤية للآخر.

فمن ناحية: لعبت الشعوب والجماعات دورها في المشاركة السياسية والمجتمعية من خلال مؤسسات الأوقاف، والجامع، وروابط المهن والحرف، والقضاء والفتوى. فإذا كانت مفاهيم السياسة قد تطورت في المدرسة الغربية على نحو وصل إلى إعادة تعريف «السياسي» على نحو لم يجعل السلطة حكرًا على الدولة ومؤسساتها فقط، بل امتدت إلى مؤسسات المجتمع المدنى مثلا أو المجال العام، فإن مفهوم السياسة في الرؤية الإسلامية كان يتسع منذ البداية ويمتد إلى هذه «النطاقات»، وممارسات الشعوب على هذه النطاقات كانت تمثل نوعًا من الرقابة على والتوازن مع السلطة من أعلى وعلى نحو ساعد في إفراز الإنجاز الحضاري الإسلامي في ظل ما يسمى بالملك العضود في التاريخ الإسلامي(١).

بعبارة أخرى، إذا كانت دراسات المجتمع المدني المعاصرة قد نحت في البداية إلى استبعاد صفة المدني عن كل ما هو ديني وعن كل ما فيه ممارسة لعنف ولو مشروعًا، فإن

(١) حول مفهوم المجتمع المدني في الإسلام انظر:

- سيف عبد الفتاح، حبيب الجنحاني، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، (في) (سلسلة حوارات لقرن جديد)، دمشق: الطبعة الأولى، دار الفكر، ٢٠٠٣.

- حبيب الجنحاني: المجتمع العربي الإسلامي، الحياة الاقتصادية والاجتماعية، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، رقم ٣١٩، سبتمبر، ٢٠٠٥.

-Ibrahim Kalin: Islam and Civil Society: from the paradigm of compatibility to critical engagement, Review Essay, the book reviewed for: Sohail H.

- Hashmi (ed.) Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict, Princeton, University Press 2002, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol.20, No. 2, spring 2003.

مراجعات هذه الدراسات من رؤى عربية وإسلامية[١] قد بيّنت أن هذا الاستبعاد هو في حد ذاته تحيز للخبرة الحضارية الغربية، وأن الديني «الإسلامي» في جوهره مدنيّ، مما يعنى الحاجة إلى إعادة تعريف المدني، وليس استبعاد الديني منه. بل إعادة بناء مفهوم المجتمع المدني العالمي ذاته: فهل يمكن أن تصوَّر أكثر من مجتمع مدني عالمي أو مجتمع مدني عالمي مركب وليس موحداً؟ فهل المجتمع المدني عبر الإقليمي للمسلمين (باعتباره جزءاً من الأمة) يمكن أن يمثل أحد مكونات هذا المجتمع المركب؟ وأين منطقة تقاطعه القيمية الإنسانية مع غيره؟

ومن ناحية ثانية: فإذا لم تكن مصطلحات المواطنة وحقوق الإنسان ظاهرة في التراث الإسلامي، إلا أن تجليات المفهوم قائمة وتتجسد في منظومة مفاهيم التعددية والوسطية على مستوى الفقه والفكر والممارسة التاريخية. كما تتجسد في الرؤية للعالم التي هي رؤية إنسانية عالمية (كما سبق التوضيح). ومن ثم فإن الأدبيات المعاصرة عن حقوق الإنسان في الإسلام[٢] لتقدم رافداً يدعم ويؤكد صفة المدنية بقدر ما يؤكد «التعددية» وضوابط حقوق «الآخر» والتي تجد مصدر إلزامها من المرجعية الدينية، وتقدم في الوقت نفسه نمطًا متميزاً عن العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة، باستحضار الديني (الإسلام)؛ وليس بفصله، كأساس للمدنية التي محورها العدالة.

مفاد القول من الخريطة السابقة، ولا أقول التحليل السابق، أن خطابات العلاقة بين الديمقراطية والإسلام إنما تجسد نقداً للحداثة والمعارضة لادعائها العالمية واحتكارها المصداقية، كما أنها تقدم رؤية عن قضايا السلطة والعدالة والحياة القيمية على نحو

(١) انظر على سبيل المثال:
- سيف الدين عبد الفتاح: التربية المدنية بين الخصوصية والعالمية، (في) نادية محمود مصطفى (محرر): التربية المدنية.. مرجع سابق.
- نادية محمود مصطفى: تعليق على بحث عبد الله النعيم: «الدين والمجتمع المدني العالمي»، (في) هبة رءوف عزت (إشراف وتحرير): النسخة المترجمة من Global Civil Society report (2002)، تحت الإعداد للنشر مع نسخ مترجمة لأعداد أخرى (٢٠٠٣-٢٠٠٨).

(٢) انظر على سبيل المثال: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان في الإسلام: أفكار من واقع القرن العشرين، (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، موسوعة الأمة في قرن، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة: دار الشروق الدولية، (٢٠٠٢-٢٠٠٣) الكتاب الثاني.

يتحدى هيمنة منظومة القيم الغربية السياسية والثقافية. ومن ثم يؤسس للدعوة إلى حوار عبر ثقافي يتحدى الأحادية الحداثية[١].

ومن ناحية أخرى، فإن واقع ومشكلات ما يسمى عمليات التحول الديمقراطي المفروضة من الخارج أو المحمية من الخارج تبين ليس فقط نقضًا للمركزية الأوربية (الحداثة اللادينية) ولكن أيضًا مقاومة لوجه العملة الآخر، ألا وهو الهيمنة الغربية العالمية، الرافضة للتعددية السياسية والحضارية.

بعبارة أخرى، فإن خطابات ومشروعات الإصلاح الإسلامي والنهوض الحضاري الإسلامي هي قرينة أمرين - تنطلق في إطارهما، بل يمثلان السياق العام لخطابات الديمقراطية الكونية (كما سبق التوضيح في الجزء الاول من هذه الدراسة) -هما: عالمية الليبرالية، وهيمنة الغرب.

ومن ثم، فإن محصلة الخريطة التي يقدمها هذا الجزء الثاني من الدراسة إنما تمثل تراكمًا مع الاتجاهات الغربية النقدية لهذين الأمرين أيضًا.

وهكذا نصل إلى تأكيد خلاصة الجزء الأول ألا وهو أن مفهوم Global Democracy يحتاج لإعادة بناء، إذا كنا نقصد بالفعل ممارسة Cross-Cultural Dialogue عن كيفية إصلاح أحوال الشعوب والعالم برمته. ويقودنا هذا التأكيد إلى ضرورة صك مفهوم بديل أو مواز. فإذا كان البعض على سبيل المثال قد دشن مبادرة المجتمع المدني العالمي، فإن البعضً الآخر قد تحدث عن المجال العام العالمي، كوسائط وأطر نقدية لتحقيق التفاعل والحوار عبر الحدود الثقافية والحضارية في أمور تخص

(١) انظر على سبيل المثال:

-Louay M. Safi: The Intellectual Challenge Facing Contemporary Islamic Scholarship, American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Vol. 19, No. 2, Spring 2002.

- Louay M. Safi: Overcoming the Cultural divide, American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Vol. 19, No. 1, Winter 2002.

- Louay M. Safi: Muslim Renaissance: Challenges in the Twenty - first Century. American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Vol. 20, No. 1, Winter 2003.

الإنسانية وعلى نحو يحقق التفكير الجماعي والعمل سويًا حتى لو اختلفت الاهتمامات أو تناقضت. وفي هذا تقول Susan [1]Buck Morss:

«ما يعنيه هذا هو أن الديمقراطية على نطاق عالمي تحتم خلق تضامن عبر الخطابات التي تحدد هوياتنا الجماعية وتتجاوزها. فليس الهدف هو «فهم» خطاب «آخر»، منبثق عن «حضارة» مختلفة عن «حضارتنا». كما أن الهدف ليس تنظيميًا؛ أي تكوين تحالفات مصلحية براجماتية بين كيانات مقصورة على ذاتها، ولا اتهام طرف ما بأنه متخلف في تصوراته السياسية أو أنه ممثل الشر في العالم. لكن الهدف هو إعادة النظر في «مشروع السياسة» بأكمله في إطار تغير الظروف في المجال العام العالمي، بطريقة ديمقراطية بين أطراف لها توجهات سياسية مختلفة، إلا أن أهدافها واحدة.

وفي حين أن كل طبقة من المجال العام العالمي تناضل من أجل التماسك، فإن المجال العام العالمي ككل تملؤه التناقضات، فنحن نتعايش في إطار الخطاب نفسه من دون فهم متبادل، ونفتقر إلى الأجهزة الثقافية الضرورية للحفاظ على المجتمع. لكن ليس هناك بديل سوى القيام بعملية التواصل المفتوح بشكل جذري، والتي تفترض أننا لا نعرف أين نقف».

المستوى الثالث: كيف نستطيع أن نشارك في هذا الحوار؟

لقد تعددت الرؤى من جانب علماء مسلمين عن إمكانية (بل ضرورة) مشاركة رؤى إسلامية في «إصلاح العالم». وأقتصر هنا على ذكر النماذج الثلاثة التالية: حامد ربيع، منى أبو الفضل، وأحمد داوود أوغلو[٢].

وتعالج هذه الرؤى إشكاليتين مترابطتين محل الاهتمام، ألا وهما حاجة العالم لنموذج إسلامي يسهم في التجديد الفكري والمجتمعي العالمي من ناحية، وأن التجديد

(1) Susan Buck- Morss: Thinking Past Terror, Islamism and Critical Theory on the left, London , New York, Verso press, 2003, pp.4-6.

(٢) راجع في إطار قراءة مقارنة بين النماذج المذكورة مع نماذج أخرى تم تقديمها في:

د. نادية محمود مصطفى: ماذا يقدم الإسلام للعالم الحديث، بحث مقدم لمؤتمر الإسلام والعلمانية والحداثة، القاهرة: الذي نظمه مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام مع مؤسسة أبانت التركية للحوار، ٢٠٠٧.

الفكري والمعرفي على مستوى الأمة وانطلاقًا من مرجعيتها وأسسها الحضارية هو شرط ضروري لتجديد قواها ويصب أيضًا في استقرار وسلام العالم من ناحية أخرى. وتوضح هاتان الإشكاليتان أنه بقدر ما يستطيع الإسلام من وجهة نظر هذه النماذج أن يقدم للعالم بقدر ما يجب من باب أولى أن يجرى حل مشكلات أمته انطلاقًا من أسسه الحضارية الثابتة، وعلى ضوء نموذجه في التعارف والتواصل انطلاقًا من سنة التعدد والتنوع واستنادًا إلى كونه نموذجًا مفتوحًا وليس مغلقًا. بعبارة أخرى وانطلاقًا من طبيعة الإسلام «الوسطية» وأنه دعوة للعالمين، وانطلاقًا من ناحية أخرى من الخبرات التاريخية للأمة الإسلامية سواء في وقت القوة أو في وقت الضعف، يمكن القول إنه لا انفصال بين ما يقدمه الإسلام للمسلمين وبين ما يقدمه للعالم، وذلك وفقًا لمقولات النماذج الفكرية التالية، وبعضها قبل أكثر من عقدين فهي استشرافية وقالت ما يقوله الآن البعض الآخر:

النموذج الأول يمثله كتاب د. حامد ربيع «نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية»، الصادر عام ١٩٨١[(١)]، وتساؤل د. حامد: هل حقيقةً الإطار الدولي الذي تعيشه الإنسانية المعاصرة يسمح للإسلام بأن يدفع بمهمته، لأن النهج الحقيقي لوضع الإسلام بوصفه قوة دولية يفترض المعرفة الكاملة لخصائص التطور الدولي؟ وإذا كان هذا السؤال يحمل في طياته قسمات الإجابة -لدى د. حامد- إلا أنه كان لابد أن يطرحه على هذا النحو انعكاسًا لتقديره أهمية البعد الدولي في المرحلة الراهنة من حياة الشعوب الإسلامية. ومع ذلك فإن دوافع طرح هذا السؤال، لم تكن تكمن في «الخارج» وما يفرضه من قيود وضغوط فقط، ولكن كانت تكمن أيضًا في «الداخل» بما يحمله -في نظر د. حامد- من فرص وإمكانيات. فهو يقول إن ثورة إيران ليست مفاجئة وليست إلا البداية في حركات الرفض الإسلامية، وأن الثورات قادمة ومتلاحقة في العالم الإسلامي. كما قال إن «للإسلام قدرة مقاومة في مواجهة الاحتلال الجديد وآلياته المؤثرة على الثقة بالذات الحضارية...».

(١) حامد ربيع، مرجع سابق.

والنموذج الثاني تقدمه د. منى أبو الفضل في دراستها عن «الإسلام كقوة ثقافية للتجديد العالمي»(١) وهو يُبرز الرابطة بين حاجة الأمة لتجديد فكرها وقدرة الإسلام على المساهمة في التجديد الفكري العالمي. وهي تقول: «إنه بسبب التغير العالمي ذاته، وبسبب الصحوة الإسلامية بصفة خاصة؛ فإن إحدى سبل استعادة حيوية ميراث الأمة الإسلامية الفكري والثقافي هي الصحوة الإسلامية. لأن أحد أهم مكونات الصحوة هو إحياء الوعي بالهوية الثقافية الإسلامية للأمة؛ فقد أضحت الإسلامية تمثل استجابة حيوية لأمتنا؛ لأن الفوضى الثقافية الدءوب التي يتسم بها عالمنا تعمل كقوة قهرية على الحضارات المعاصرة. هذا وتكمن مصداقية وحيوية هذه الاستجابة المطلوبة في رسالة الإسلام ذاتها عبر التاريخ ودوره في المجتمعات والحضارة قوة أو ضعفًا. فلقد كان الإسلام دائمًا محركًا لتجديد الثقافة والحضارة عبر التاريخ في أرجاء مختلفة من العالم (العرب قبل وبعد الإسلام، البربر، الترك، المغول، الفرس، الهنود، ممالك شرق وغرب إفريقيا، مدن المتوسط المسيحية) ومن ثم يمثل عبور الفجوة الراهنة بين الثقافات ضرورة من أجل تجديد ثقافي للأمة كسبيل لتجديد هويتها وحل مشكلاتها. وهذا التجديد الثقافي هو جزء من التجديد الثقافي العالمي الذي تحتاجه كل الثقافات في العالم، فإن الحاجة لهذا التجديد تشترك فيها الثقافات السائدة والتابعة على حد سواء». ومن ثم ترى د. منى أن المنظور الإسلامي هو مثال ذو مهمة vocational ideal وليس مجرد حرفة أكاديمية فنية.

النموذج الثالث يقدمه د. أحمد أوغلو في كتابه الصادر بالإنجليزية (١٩٩٢)(٢)، والذي ترجمه للعربية د. ابراهيم البيومي غانم (٢٠٠٦) تحت عنوان «العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية»(٣). ويمثل فكر أحمد أوغلو الحضاري منظومة متكاملة محورها أن الحضارة الإسلامية عليها واجب تقديم الحلول لمشكلات العالم الراهن، وأن هذا العالم لن يجد حلا لمشكلاته من داخله فقط.

(1) Mona Abul Fadl: Islamization as a Force of Global Renewal, American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Vol. 15, No. 2, spring 1988.

(2) Ahmet DavutOglo: op. cit.

(٣) انظر النسخة المترجمة من الكتاب: أحمد داود أوغلو: العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، تعريب وتحرير ومراجعة: د. إبراهيم البيومي غانم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

يعتمد د. أحمد داود في انتقاده للنظام الدولي الراهن على مداخل أساسية تبين أن الأزمة الحضارية التي يعيشها النظام الدولي الآن ليست هي الأولى من نوعها ولن تكون الأخيرة، وقد تم التغلب على الأزمات الحضارية السابقة بنشر أسس ومعايير أخلاقية جديدة جرت استعارتها من حضارات أخرى؛ إلا أن تفرد هذه الأزمة يتمثل في عدم السماح للحضارات الأصلية الآن بأن تتعايش وتشارك، بل أصبحت ترزح تحت الهيمنة الحداثية للحضارة الغربية التي تهدف إلى تهميش الثقافات العريقة وإقرار نسق موحد من الأفكار وأساليب الحياة في كل أرجاء البسيطة، بما تشكل تهديداً حقيقياً يضر بتعددية تراكم الثقافات التاريخية في حياة الجنس البشرى.

يطرح د. أحمد داود أفكاراً جديدة للخروج من أزمة النظام الدولي الراهن معتمداً في تأصيلها على رؤية إسلامية تتحدد في أربعة مداخل؛ يبدؤها بمدخل إدراك الفرد المسلم ذاته والوعى بها في مقابل الاغتراب الذي يعانيه الإنسان الغربى. ثم مدخل المصادر المعرفية والعلم؛ حيث إن النظام المعرفي الإسلامي ينطلق من افتراض أساسي مؤداه أن جميع مصادر المعرفة مهما تعددت، إلا أنها تظل متوافقة فيما بينها ومتسقة مع المبدأ الأسمى؛ وهو مبدأ التوحيد. أما المدخل الثالث، فيتناول دور منظومة القيم في توجيه الحياة الاجتماعية وضبط آلياتها. والمدخل الرابع هو مدخل الأصالة والتعددية الثقافية، مشيراً إلى أن تصور المسلمين للمجتمع والتاريخ يمدهم بالدوافع النفسية والاجتماعية للمحافظة على السمات الأصيلة لحضارتهم برغم قسوة الوسائل القمعية التي أنتجتها النسخة الحداثية من الحضارة الغربية.

ومن هذه المداخل ينتهي د. أوغلو إلى مشروع إصلاح للنظام العالمي ينطلق من ضرورة حل الأزمة الإسلامية بأبعادها الفكرية والاقتصادية والسياسية والأمنية أولا. ولعل إرهاصات الخروج من هذه الأزمة المركبة تتبدى عبر أزمة العالم من جهة ووضوح المأزق العميق الذي تواجهه النزعة الفكرية التغريبية في الأمة من جهة ثانية، وبروز تحول حضارى جديد يشق طريقه في العالم الإسلامي، وأهم ما يميزه هو أنه يستلهم أفكاره من المرجعية الإسلامية ويقوده جيل جديد من المسلمين الواعين والفاعلين.

إن هذه الرؤى الفكرية، لا تنطلق من مثاليات متخطية واقع عالم المسلمين المعاصر بكل مشكلاته، ولكنها ترى أن السبيل لعلاج مشكلات عالم المسلمين لا تكون من الداخل فقط ولكن بالمشاركة في حل مشكلات العالم من حولنا والتي تنعكس علينا. ولعل من أهم هذه المشكلات هيكل النظام العالمي وطبيعته غير التعددية (أو غير الديمقراطية). بعبارة أخرى، هذه الرؤى وغيرها لا تنظر إلى مشروع الإصلاح والنهوض الإسلامي إلا في إطاره الكلي العالمي، فهو لا يمكن أن يتحقق في بيئة دولية معادية تحرس التخلف والاستبداد في الداخل وبالتحالف مع نظم داخلية مستبدة ليست إلا امتداداً للخارج منقطعة الصلة عن شعوبها:

ومن ثم فنحن في حاجة لإعادة تركيب الأسئلة: هل نحن بحاجة إلى الديمقراطية العالمية لإصلاح النظام العالمي؟ أم نحن بحاجة لإصلاح النظام العالمي لتحقيق العدالة؟ ومن ثم يصبح السؤال: أيهما السبب؟ وأيهما النتيجة؟

وبالرغم من أولوية المنطلقات الذاتية الداخلية في الرؤى الإسلامية الإصلاحية، إلا أن درجة ما وصل إليه النظام العالمي المحيط من أحادية ومن هيمنة نتيجة فرض أحادية حضارية، قد جعل الجهود الداخلية للإصلاح تواجه مأزقًا شديداً ومركبًا، يؤدى إلى تآكل النتائج.

ومن ثم، فإن التصور الذي يقدمه الجزء الثالث من الدراسة هو تصور فكري -من رؤية إسلامية عن قواعد وأسس إدارة العلاقات الدولية من أجل إحداث تغيير عالمي- بطريقة ديمقراطية يقود إلى عدالة إنسانية عالمية. هذا وينطلق التصور من الاعتراف بأن هناك معوقات للمشاركة من الدائرة الحضارية الإسلامية في «جدال الديمقراطية العالمية» ولذا كانت الحاجة لتفكيك الأسئلة وإعادة تركيبها لتحديد ما يجدر المشاركة فيه ويتوافق مع أوضاعنا القائمة.

وهذه المعوقات ترتبط في جزء منها بأن المشاركة تأتي من داخل دائرة الدول النامية -التي ينتمي إليها أغلب الدول الإسلامية- حيث تحدُّ الظروف الاقتصادية ومستويات التنمية المتدنية من مقدرات هذه الدول على المشاركة الفعالة في إدارة العالم سواء كان

الحديث عن وزنها النسبي في المنظمات الدولية أو كان الحديث عن دور متنامٍ لفاعلين من غير الدول -تأتي على رأسهم الشركات متعددة الجنسيات والتي تعتمد في قوتها أيضًا على ثقلها الاقتصادي وقدرتها على التأثير من خلال هذا الثقل وتُتهم بانتهاك حقوق الإنسان وتكريس الفقر بممارساتها- أو كان الحديث عن مجتمع مدني عالمي أو شبكات من الأفراد تتضاءل تحت وطأة الفقر والجهل قدراتهم على إدراك أبعاد الواقع الدولي ناهيك عن التأثير فيه أو محاولة تغييره. ولكن ليس بالمشاركة وحدها تقاس الديمقراطية، فإذا كانت البدائل المطروحة محدودة، فهناك أيضًا مشكلة في الديمقراطية (low on choice, low on participation, low on democracy)[1].

يرتبط بهذه المسألة تساؤل آخر، ألا وهو: كيف يمكن المشاركة في ديمقراطية عالمية دون أن تتوافر ديمقراطية داخلية؟ وما حدود مسئولية الخارج عن غياب الديمقراطية في أغلب الداخل الإسلامي؟

وهناك معوقات ترتبط في جزء منها بالمشاركة من داخل دائرة الدول الإسلامية ذاتها، وهي دائرة تعاني انتشار الصور النمطية السلبية عنها، وهي صور روجت لها -ولو جزئيًا- ممارسات أقلية تُنسب إلى هذه الدائرة الإسلامية تتبنى رؤى تقوم على الكراهية، كراهية المسلم الذي لا ينتمي إلى معسكرها حتى قبل كراهية غير المسلم، وتستند في مرجعياتها إلى وقائع مغلوطة وأفكار تُنتزع انتزاعًا من سياقاتها التاريخية والفكرية والحضارية. كما أنها دائرة تعاني معظم دولها الاستبداد الداخلي وغياب الديمقراطية ويمارس الكثير من نظمها -خاصة العربية منها- شكلا من أشكال التسلط العلماني على الجماهير تطغى سماته على جميع مستويات العملية التعليمية وجميع القنوات الإعلامية وجميع أشكال التنظيم المجتمعي والسياسي المسموحة ومن ثم تترك شعوبها مسلمين بلا إسلام، بلا فهم ولا وعي لجوهر الإسلام، وبلا قدرة حقيقية على تفعيل الإسلام إلا في أضيق حدود مظاهره الخارجية وشعائره الشكلية -إن فهمت ووعيت. هذا التسلط العلماني ترك شروخًا قوية في بنية الأمة الإسلامية ؛ حيث أصبح

(1) Johan Galtung, Alternative Models for Global Democracy, in Barry Holden (ed.), op. cit., p.145.

تعريف الدول لهويتها كثيراً ما يرجئ الهوية الإسلامية أو حتى يستبعدها من دوائر الانتماء والفعل السياسي الخارجي، وكثيراً ما يلقي بالمسلمين في دائرة فتن من مواجهات مفتعلة بين ثنائيات كـ(السنة والشيعة، والسلفيين والمعتدلين، والتقليديين والإصلاحيين) ما كان للأمة الإسلامية أن تقع في دائرتها لولا هذا الانفصام الفعلي عن الهوية الإسلامية الذي فرضه تسلط علماني هو إرث وأثر جانبي في الآن ذاته لتدخلات خارجية بدأت مع الحقبة الاستعمارية للدول الإسلامية وامتدت حتى الآن، وخلقت ضمن ما خلقت حالة من التحفظ تجاه ما هو غربي حيث يختلط في أذهان كثير من المسلمين ما هو احتلالي بما هو غربي في كثير من الأحيان.

ومن ثم، فإن كل ما يسعى المسلمون لطرحه على العالم -وليس الغرب وحده- هو في واقع الأمر منتج لقناعة بأن الإسلام لديه ما يقدمه للإنسانية من قيم وأفكار، وأن ما يقدمه الإسلام للإنسانية لا يمكن استيعابه إلا من خلال عملية نقد ذاتي لأوضاع المسلمين، عملية من النهضة وإعادة الإحياء؛ إعادة إحياء الرؤية الإسلامية للعالم في فهم ووعي المسلمين قبل غيرهم ربما تكون قادرة على تجاوز ما يرصده المسلمون في هذا العالم من إفلاس أخلاقي وروحاني وإفراط في العنف والطغيان وفي التعريفات المادية للقوة على نحو يجعل من قوة المسلمين قوة مهمشة في العالم[1]. فنحن فعليًا أمام حركة ثنائية من نقد الذات ونقد منتج الحداثة والرؤى المادية الوضعية للعالم.

فـ«قضية إصلاح النظام العالمي وكيفية مشاركة المسلمين فيه، سواء من الدول الإسلامية أو من المسلمين في الغرب، هي مشاركة تفترض أن يدير المسلمون في كل مكان إشكاليتين أساسيتين متصلتين بالإدراك المتبادل بينهم وبين غير المسلمين. ألا وهما: أن المسلمين جزءٌ من العالم وفي قلبه لا يمكنهم الانعزال عنه، بل عليهم دور

(١) راجع:

Mona Abul-Fadl, Where East Meets West: The West on the Agenda of the Islamic Revival, Islamization of Knowledge series (No. 10), The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, U.S.A, 1992.

كبير تجاه الإنسانية وليس تجاه المسلمين فقط، وإن كان هذا الدور يقتضي في البداية إصلاح أحوال المسلمين»[1].

إن الحديث عن تقبل الآخر واستيعاب التعددية الحضارية وإفساح الطريق أمام إسهامات الدوائر المهمشة هو حديث له رونق، ولكن الفكرة على الرغم من لباقتها تستلزم أساسًا أن يكون الآخر قادرًا على المشاركة -لديه الرغبة ولديه القدرة على المشاركة. والرغبة والقدرة ترتبطان بالفرد ذاته كما ترتبطان بالنظام السياسي الذي ينتمي إليه وما يتيحه له هذا النظام من قنوات للتمكين، وإلا أصبحت مجرد نموذج آخر من نماذج علاقات الهيمنة والتبعية ولو في شكل أكثر «أناقة»، أو فلنقل أكثر شرعية.

●●●

(١) نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

انظر على سبيل المثال:

–Nasser Ahmed Al - Braik: "Islam and World Order: Foundations and Values", Ph. D, U.M.I., Dissertation Information Service, 1986.

- Mona Abul Fadl: "Islamization as a Force of Global Renewal", op. cit.

- Farish A. Noor: What is the Victory of Islam? Towards a Different Understanding of the Ummah and Political Success in the Contemporary World, (in) Omid Safi (ed.), Progressive Muslims One world, Oxford, 2003.

- نادية محمود مصطفى: ماذا يقدم الإسلام للعالم الحديث، مرجع سابق.

الجزء الثالث
تغيير عالمي من أجل عدالة إنسانية: طريق ثالث

قدمتُ في الجزءين السابقين قراءتين، كشفت الأولى في جانب من نتائجها عن غياب «الدين» من تحليلات الديمقراطية العالمية وعن غيابنا عن جدالاتها. وكشفت الثانية عن أسباب الغياب الأخير، الناجم عن طبيعة انشغالنا بالعولمة من ناحية والديمقراطية من ناحية ثانية وكيف أن الأولى -من ناحية ثالثة- تريد فرض ديمقراطية تمثيلية (ليبرالية) أساسًا سواء على مستوى داخل الدول، أو على نمط إدارة العالم ديمقراطيًا. وكان الدين (الإسلام) حاضراً في تحليل هذه النواحي الثلاث.

ومن ثم كان لابد أن تقود هذه النتائج إلى أمرين: أولهما؛ الحاجة لإعادة طرح الأسئلة: ما نمط الديمقراطية المأمولة في الداخل وبين الدول وعلى صعيد العالم؟ أم أن المأمول هو تغيير عالمي؟ الأمر الثاني: هو استدعاء الإسلام بوصفه مصدر مرجعية دينية ينطلق منها تصور عن كيفية تغيير العالم، وليس عن كيفية نشر الديمقراطية أو إدارة العالم ديمقراطيًا.

وقد يبدو في نظر البعض هذا التحديد لعنوان ومحتوى الجزء الثالث خروجًا على المشروع البحثي في بناء مفهوم الديمقراطية العالمية ومشاركتي فيه من رؤية إسلامية. ولكن هذا التحديد هو في الواقع نتاج تفاعلي مع هذا المشروع ومن خلال منظوري أيضًا، كما سبق أن اتضح في جزءَيْ الدراسة الأول والثاني.

لذا قبل أن أحدد منهاجية اقترابي من هذا المحتوى، يجب أن أطرح انطباعين أساسيين غمراني طوال إعداد كل من الجزءين السابقين. وهما يساعدان في فهم المقولة السابقة:

الانطباع الأول هو: أنني لم أكن أقرأ وأراكم في أدبيات الديمقراطية العالمية من داخلها وكجزء منها (أثناء إعدادي هذه الدراسة)، فهي تمثل بناء غنيًا وثريًا يعكس حجم هذا الجدل العلمى بين المدارس الغربية المختلفة، بدورياتها وجمعياتها العلمية

ومؤسساتها الراعية علميًا وماليًا، ومهما اشتركنا فيه فنحن «الصوت الآخر» المبحوث عنه لإثبات قبول «التعددية». ويتسم هذا الجدال العلمي بالتنامي الشديد والتشعُّب (لدرجة تُعجزني عن الإحالة إلى كل ما تم رصده وتوثيقه من أدبيات تحت اسم الديمقراطِية العالمية أو ما شابهها، وهي كثيرة ومتشعبة).

إن هذا التنامى أكد لى ما سبق أن أشرت إليه في المقدمة من أن علم العلاقات الدولية والنظرية السياسية وغيرهما يمر كل حقل منها بأزمة.

فإن هذا التنامى من وجهة نظري يعني أن الجدل بين المنظورات أضحى غاية، وأضحى من الصعب -ربما على أعضاء الدوائر الأكاديمية أنفسهم- أن يتابعوا هذا الزخم من الإنتاج النظرى والجدالات، بل أضحى من الصعب تحديد مناطق للتوافق والرضاء العام حول الظاهرة محل الاهتمام.

كنت أرصد حالة القضية في الأدبيات الغربية، ولم أكن أشارك نقدًا أو تعليقًا على اتجاه بعينه، كنت أطل على هذه الحالة أرصدها، أرسم خرائطها (قدر طاقتي) لأعرف كيف أستطيع أن أُسكِّن رؤيتي في هذه الخرائط، أو عن هذه الخرائط، خاصة أن نظائرها -من مرجعيات دينية- غائبة عن هذا السياق.

وإذا كان هذا الرصد قادني إلى القول إن المفهوم في حاجة لإعادة بناء؛ لأنه ليس عليه توافق، إلا أنه قادني من ناحية أخرى إلى اكتشاف قسمات مشتركة مع بعض التوجهات. ولكن تظل المشكلة قائمة: فإنني أطلُّ على حلبة جدالات الديمقراطية العالمية من الخارج، أدخل ملعبهم لأتعلم ماذا يفعلون وأشرح لعبهم -من وجهة نظري- وتتبلور قناعاتي عن قدر الاختلاف وقدر الاشتراك ومناطه. ولكن يظل السؤال مطروحًا: كيف ألعب معهم؟ كيف أنقد من رؤيتى؟ وكيف أراكم برؤية بنّاءة في هذه اللعبة الدائرة على صفحات الدوريات العالمية وملتقيات ومجموعات المدارس المختلفة؟

الانطباع الثاني: قرأتُ أدبيات الجزء الثاني من داخلها، ناقدة التراثي منها ومشخصة المعاصر ومستدعية إسهامات الغربيين في دراسة قضايانا مع العولمة والديمقراطية. ووجدتني مرة أخرى قد وقعت أسيرة تحيز آخر: فأنا أتكلم من داخل دائرتنا ومن

منظومتنا. وشعرت بما سجلته نفسه من انطباعات عن «الجزء الأول»، ولكن بالطبع في الاتجاه المعاكس.

فها أنا أتكلم عن مشكلاتنا مع «نقل الديمقراطية» من الخارج في ظل تداعيات العولمة في حين يتكلمون هم عن مشكلات المرحلة الراهنة من تطور الديمقراطية الغربية ووضعها في العالم، يتحدثون عن آثار العولمة على هذا التطور، في الوقت نفسه الذي يبشر افيه الساسة الغربيون بالعولمة وبنقل الديمقراطية إلينا اعتقادًا بأنها سبيل لحل مشكلاتنا ومشكلاتهم معنا.

إن هذين الانطباعين، وهما في الواقع أكثر من مجرد انطباعين منهاجيين، إنما يشرحان ولو ضمنيًا النتيجتين الأساسيتين للتحليل في الجزءين السابقين من الدراسة. وهما: ضرورة استدعاء الدين في التنظير وبناء المفاهيم، وأولوية الحديث عن التغير العالمي وليس مجرد نشر الديمقراطية وحل مشكلاتها مع العولمة أو مجرد إدارة العالم ديمقراطيًا.

حيث إن مفهوم الديمقراطية العالمية -كما سبق أن شرحنا- يبدو غريبًا على العالم الإسلامي لأكثر من سبب، ناهيك عما تواجهه مفاهيم العولمة والديمقراطية ذاتها من نقاشات في داخل الغرب ذاته. وهو الأمر الذي يفسر -وأحيانًا يبرر- الحاجة للإسهام من مرجعية إسلامية في بناء مفاهيم ذائعة أو تقديم مفاهيم جديدة.

والجدير بالذكر أن دوائر أكاديمية غربية رائدة قد أسهمت في هذا المجال.. أي استحضار الإسلام (فكرًا وممارسةً وقيمًا..) بوصفه مصدرًا للتنظير السياسي الداخلى والدولى، في نطاق استحضار دراسة الدين بصفة عامة كمصدر للتنظير[1]. وهذا بالطبع في إطار المراجعة في علم العلاقات الدولية، والنظرية السياسية، بل النظرية الاجتماعية التي شهدت صعود تجدد الاهتمام بالدين والقيم والثقافة والحضارة في الدراسات السياسية على نحو دفع لوصف البعض المرحلة الراهنة من تطور العلم بأنها تكسر علمانية العلم desecularization of Science.

(1) Culture and Religion in International Relation's Series: op. cit.

إن الانطباعين السابقين لا يعنيان أن رؤيتنا تظل على التوازي مع الرؤى والمنظورات الغربية، بل تمثل قرينة على أنه من الضروري أن نجد جميعًا (نحن وهم) سبلا للحوار والتبادل قد تُفصح عن طريق ثالث يعكس تعددية حقيقية، وليس اندماجًا للكل في إطار واحد جديد؛ لأن هذا الأخير غير ممكن كما تدعى الكوزموبوليتانية. فإذا كان البعض قد أكد أن الديمقراطية العالمية غير ممكنة، وإذا كان البعض الآخر قد بيّن أن الشروط الضرورية للديمقراطية ليست واحدة في كل زمان ومكان، بل إن فريقًا ثالثًا رأي أن الديمقراطية العالمية قد تقيد أو تعوق من التحولات الهيكلية العالمية، إذن: كيف يمكن أن تتحقق تعددية الرؤى في إطار كلي؟ وهكذا نصل إلى جوهر هذا الجزء الثالث:

إذن لماذا اقترابنا من قضية التغيير العالمي من رؤية إسلامية نحو عدالة إنسانية؟ وكيف نحدد مناطق المقارنة ومناطق القواسم المشتركة مع رؤى غربية حتى لا نظل في طريق ذي اتجاهين؟ وما عناصر تلك الرؤية الإسلامية؟ مستويات ثلاثة من الأسئلة، والأخير يمثل جوهر هذا الجزء من الدراسة ويقتضي التمهيد له بالإجابة عن السؤالين الأولين كالتالي:

لماذا اقترابنا من قضية التغيير العالمي أو الإصلاح العالمي من رؤية إسلامية ونحو عدالة إنسانية؟

إذا كان استدعاؤنا للحاضر الغائب في جدالات الديمقراطية العالمية، أي الدين، هو الذي قاد إلى قضية تغيير العالم، فإن جانبًا آخر من أدبياتها قادني إلى هذه القضية أيضًا.

فإلى جانب أدبيات الديمقراطية العالمية التي تم الرجوع إليها في الجزء الأول حول «أبعاد المفهوم، وحول فلسفته وغاياته»، هناك مجموعة ثالثة حول «الشروط اللازم توافرها والرغبة من عدمها في تحقق تلك الديمقراطية العالمية»، وإمكانية تحقيقها من عدمه (necessary, desirability , possibility).

حقيقةً قد يوحي تعريف البعض[١] للديمقراطية العالمية بأنه يعني تغييراً في العالم، حيث إن هذا التعريف يتضمن كل أقاليم العالم، تمكين كيانات فوق قومية لإقامة قرارات في قضايا عالمية، أعضاء هذه الكيانات يمثلون مجموعة من المواطنين من خلال آليات انتخابية ويخضعون لمحاسبتهم، اتخاذ هذه الكيانات القرارات اتساقًا مع القواعد، اتخاذ القرار مع استبعاد حق الفيتو للأقليات الصغرى، تمكن كيانات قضائية فوق قومية من حل الصراعات اتساقًا مع القرارات والقواعد وليس بالضرورة باستخدام وسائل القهر المركزية. ولكن في حقيقة الأمر بالنظر إلى هذا التعريف نجد أنه لا يعكس إلا تغييراً في الإجراءات والمؤسسات والهياكل التي تعكس بدورها فلسفة ورؤية محددة. بعبارة أخرى، يظل التغيير القيمي غائبًا لحساب مجرد التغيير الهيكلي، فهل بمقدور استدعاء الدين، والقيم بصفة عامة أن يضيف جديداً إلى هذا المجال، كما أضاف في مجالات أخرى؟

ومن ناحية أخرى: هل أدبيات «الشروط الضرورية» لإقامة أو تحقيق الديمقراطية العالمية، تستدعي ما يتصل بالقيم؟

إن بعض هذه الأدبيات[٢] يرى أن شرطًا مسبقًا لابد منه ويتمثل في إنهاء الفقر العالمي وتحقيق العدالة الاقتصادية. والبعض الآخر[٣] يرى أنه لا ديمقراطية بدون شعب demos أو بدون مفهوم واضح عن الجماعة السياسية والسيادة الشعبية. ومن ثم فإن المشكلات تنبع من داخل مفهوم الديمقراطية ذاته وليس من العولمة وما تخلقه من صور

(1) Mathais Koenig Archibugi: Is Global Democracy Possible?, Paper Presented at the annual Convention of the International Studies Association, San Francisco, 26-29/3/2008. pp 4-5.

(2) William Difazio: "The Problem of Global Democracy", Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Atlanta Hilton Hotel, Atlanta,GA,December28,2002.
http://www.allacademic.com/meta/p108098_index.html

(3) Sofia Nasstrom: What Globalization Overshadows, Political Theory, 2003, 31, pp 808-834, http//ptx.sagepub.com/cgi/content/abstract/31/6/808

الخلل في ممارسات القوة. في حين أن العولمة ألقت الضوء على «الجماعة السياسية» بعيداً عن الدولة القومية.

واتجاه ثالث[١]، وهو يقدم تصوره الليبرالى الكوزموبوليتاني عن النماذج المتنافسة للديمقراطية العالمية إنما يبدأ بتناول المبادئ القيمية الحاكمة لها، وهي ثلاثة:

Associative Democracy, Stake Holders Democracy, All-inclusive Democracy.

وكل من هذه المبادئ تتم ترجمته في أشكال مؤسسية وهي على التوالي: أشكال ترتكز على البعد الدولي (القانون الدولي، شبكات إدارية عبر حكومية، جمعيات برلمانية، أحزاب سياسية دولية)، أشكال غير حكومية (شبكات عبر قومية تحتية) وأشكال اندماجية integrated والمقصود بها «دولة عالمية موحدة» أو «فيدرالية عالمية متعددة».

وهذه الأشكال الثلاثة تجسد على التوالي ما يلي:

❋ تعددية حكومية Intergovernmental Multilateralism.

❋ حكماً عالمياً Global Governance.

❋ كياناً عالمياً Global Polity.

واتجاه رابع[٢]: يتحدث عن إمكانية تحقق الديمقراطية العالمية بالرغم من اتفاق رواد العلاقات الدولية والنظم المقارنة على استحالة تحققها وذلك على أساس أنه بالرغم من

(1) Raffaele Marchetti: Competing Models of Global Democracy (31/7/2008): Provisional Draft rote Presented at the APSA Conference August 2008, http://www.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/2/7/8/1/2/pages278125/p278125-1.php,

-وانظر كذلك كلا من:

– H. Patomaki, T. Teivainen, and M. Ronkko (eds.): Global Democracy initiatives: The Art of Possible, Helsinki, Finland: Network Institute of global democratization, 2002, 222.

(2) M.K. Archibugi: op. cit.

عدم الاتفاق على شروط ذات مصداقية عالمية للتحول الديمقراطي في أماكن وأزمنة مختلفة، فما زالت هناك سبل متعددة نحو الديمقراطية تبين أن توافر بعض الشروط المساندة من عدمها لا يعني بالضرورة وضع شروط مسبقة حاسمة وفاصلة. كذلك يرى هذا الاتجاه أن وقائع العلاقات الدولية لا تؤكد الرؤية الواقعية القائلة بأن التحول من الفوضوية إلى Polity تكوين أو نظام سياسي ممكن في حالة التهديد بالعنف أو استخدامه؛ حيث يمكن حدوث هذا التحول بسبل أخرى غير عنيفة.

بعبارة أخرى، يدحض هذا الاتجاه مقولة إن Politics can be either global or democratic فهو يرى أنها يمكن أن تكون ديمقراطية وعالمية بدون عنف مركزي، وبدون شروط مسبقة حاسمة وفاصلة للديمقراطية.

إن هذه النماذج من الأدبيات عن الشروط الضرورية تجمع بين شروط داخلية وخارجية ولكنها جميعًا وإن كانت تنضح بأبعاد قيمية، فإنها ما زالت أسيرة إدارة العالم القائم وليس تغييره، وما زالت بعيدة عن القيم من مصادر دينية. فمهما اختلفت المنظورات أو توافقت حول إمكانية إدارة العالم ديمقراطيًا من عدمه، سيظل الحاضر - الغائب، هو كيفية تغيير العالم، وكيف يمكن استحضار الدين والقيم بصفة عامة في هذا التغيير؟

وهنا أستدعي مرة أخرى الأسئلة التي سبق أن طرحتها في نهايات تحليل الجزء الأول عن فلسفة وغايات مفهوم الديمقراطية العالمية من منظور حضاري إسلامي مقارنة بنظائرها الغربية. وهذه الأسئلة هي محور هذا الجزء، وستبين الاختلاف في الفلسفة والغايات وعلى النحو الذي جعلنا نتحدث عن تغيير العالم وعدالة عالمية إنسانية وليس عن مجرد ديمقراطية عالمية.

وإذا كانت رؤيتي ذات طابع كلي نظمي، مبعثها جهود سابقة لتطوير منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية (كما سنرى)، إلا أنه قد تزامن معها -خلال العقد الماضي- جهود متنوعة أخرى حول إسهام الإسلام في التأصيل لعدد من المفاهيم، أو حول نقد المنظومة الليبرالية عن الديمقراطية. وجميعها لا تستدعي «إجراءات» أو مؤسسات بقدر ما تستدعي أطر القيم الواجب الاستناد إليها للإصلاح.

ومن نماذج هذه الجهود -دون ادعاء تقديم مسح شامل لها- النماذج التالية: د. هبة رءوف حول «نقد الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية»، د. مصطفى كمال باشا حول «العلاقة بين الديمقراطية والإسلام»، جوناتان موسز حول «مفهوم الأمة/ ديمقراطية»، أرماندو سلفادورى حول «مفهوم المصلحة»، ود. أبو سليمان عن «إسهام قيم الإسلام في العالم»، ود. إسماعيل الفاروقي عن «شكل النظام العالمي»، ود. سيف الدين عبد الفتاح حول «المقاصد العليا»، ود. سهيل عناية الله حول «المستقبليات».

وهذه الجهود وغيرها سيتم استدعاؤها في التحليلات التالية. وسنتوقف هنا فقط عند ما قدمته د. هبة رءوف[1]، باعتباره مدعمًا لأسباب ومبررات الحاجة إلى إعادة تفكيك الأسئلة على النحو الذي قادنا هنا إلى الحديث عن التغير أو الاصلاح العالمي من رؤية إسلامية.

وتتلخص أطروحة د.هبة رءوف في هذا الصدد في الآتى:

الأطروحة العامة لها هى: بافتراض أنه ليس هناك نقص في حقوق الإنسان والديمقراطية (في الشرق الأوسط)، إلا أن للعملة وجهًا آخر وهو أن هناك فهمًا مختلفًا عما هو ديمقراطية وحقوق إنسان من ناحية، وأن هناك، من ناحية أخرى عوائق سياسية واقتصادية كامنة في علاقات الشمال بالجنوب تحول دون هذه المنطقة وتحقيق ما تطمح إليه شعوبها من Self Constructed Democratic Condition.

والأطروحات الأخرى التي تنبثق عن مناقشة د.هبة لقضية الديمقراطية في عصر العولمة تتلخص في الآتي:

* العلاقة بين الفرد والجماعة السياسية في إطار الجدال حول حدود الحرية والتسامح وحول الحدود بين الخاص والعام.

* العلاقة المتناقضة بين الليبرالية والديمقراطية على المستوى العالمي؛ لأن الرأسمالية لا

(1) Heba Raouf Ezzat: Globalized Democracy and the Challenge of Comprehensive Security,December29,2005.
http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1162385920367&pagename=Zone-English-Euro_Muslims%2FEMELayout

تساند الديمقراطية في كل الحالات بقدر ما تساند النظم التسلطية والتي تستطيع أن توفر الأمن للسوق حتى ولو على حساب كرامة الإنسان وأمنه على المستوى الداخلى.

* معضلة العلمانية: فهل الديمقراطية لابد أن تكون علمانية؟ وماذا عن الهجوم الأيديولوجي القوي الدائر الآن ضد العلمانية سواء على مستوى الفلسفة أو النظرية السياسية؟

* إذا كان البعض يعتبر أن المجتمع المدني الإسلامي مجتمعًا تقليديًا بعيدًا عن الحداثة، فماذا عن التحديات التي تواجهها المجتمعات المدنية (غير الدينية) في مواجهة الحكومات؟

* التحديات النابعة من جغرافية المدن والحضر والتي تنال من الأمن الإنساني وعلى نحو يجعل من الفضاء الحضري، معاديًا للديمقراطية.

* الأشكال السياسية الأكثر ملاءمة لظروف المجتمعات التي تتسم بالتنوع الثقافي، سواء على صعيد السياسات الداخلية أو الجدالات العالمية حول الديمقراطية.

وترى د. هبة رءوف، من خلال مناقشة العلاقة بين جنوب وشمال المتوسط في نطاق الأورومتوسطية، أن التحديات المشار إليها عاليًا تبين أثر الخارجى على الديمقراطية.

وهكذا يتضح من قراءتى أطروحة د. هبة رءوف حول نقد الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية، أن تحقيق الديمقراطية داخليًا يحتاج إلى مراجعة ورؤية لا تفصل الداخلى عن الخارجى. وأن إصلاح العالم وتغييره لا يتطلب مجرد نشر منظومة ديمقراطية ليبرالية، ولكن يحتاج لرؤية جديدة تعالج عواقب وتداعيات الدولة القومية، الرأسمالية، وغيرها.. أي رؤية أكثر كلية وشمولا.

ولعلنا هنا نستطيع أن نستدعي أيضًا مفهوم Global Change الذي قدمته بعض الدراسات، والذي يتبين منه (كما سنرى لاحقًا) أنه أكثر كلية وشمولية من مجرد

«الإصلاحات المؤسسية والإجرائية» التي يتضمنها مفهوم الديمقراطية العالمية، وفق التعريف السابق تقديمه عاليًا.

وفي المقابل، فنحن في حاجة أيضًا -على ضوء مراجعة حالة مفاهيم الديمقراطية والعولمة والعلاقة بينهما من رؤى إسلامية-لرؤية اجتهادية تعيد بناء ما تم ظلمه وتشويهه من تراث فقهي وفكري من ناحية، وتعيد البناء على ضوء مستجدات العالم وتحولاته من ناحية ثانية، وتُبرز من ناحية ثالثة المنظومة الكلية الشاملة للرؤية الإسلامية، وهي رؤية حضارية تتجاوز الثنائيات الشهيرة (بين الفرد والجماعة، وبين الجماعة والإنسانية، وبين الداخل والخارج، وبين القيمي والمادي. . .)؛ ذلك لأنها رؤية تنطلق من رؤية الإسلام للعالم وهي رؤية إنسانية تحكمها المقاصد العليا التي تنطبق على جميع البشر، وليس المسلمين فقط، ومن ثم فهي رؤية تنطلق من منظور الفقهي (الخاص والجزئي) إلى منظور حضاري تقع القيم والسنن والمقاصد منه موقع القلب، ويقع الفقه منه موقع العقل.

ومن ثم، فإن الرؤية التي يقدمها هذا الجزء عن إصلاح العالم من رؤية إسلامية إنما هي استكمال للجهود التي استمرت عبر ما يقرب من العقدين ونصف العقد حتى الآن (١٩٨٦-٢٠٠٩)[١] في مجال دراسة العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي مقارن. ولقد سبق التعريف به باختصار.

وفيما يلي نقدم موجزًا لأبعاد دراسته مقارنة بالمنظورات الكبرى الغربية (مقارنة أفقية)[٢].

---

(١) في نطاق الجماعة البحثية للعلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، وحول أبعاد هذه الخبرة انظر: نادية محمود مصطفى: التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، دراسة مقدمة إلى مؤتمر: «توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية»، جامعة الأزهر - القاهرة: ١٢-١٣/١١/٢٠٠٦.

(٢) نادية محمود مصطفى: إشكاليات البحث والتدريس في العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، مرجع سابق (الجزء الثاني).

من ناحية: فيما يتعلق بأصل العلاقات الدولية ومحركها، فهناك الصراع من أجل القوة تحقيقًا للمصلحة القومية ومن خلال سياسات توازنات القوى، كما في الواقعية، وهناك الصراع من أجل الرخاء باعتباره أساسًا للقوة وتحقيقًا لتجانس المصالح من خلال سياسات الاعتماد الدولي المتبادل والعولمة كما في التعددية أو الليبرالية الجديدة. وكذلك الصراع الطبقي في النظام الرأسمالي العالمي؛ حيث إن هذا الصراع هو الذي يحرك السياسات ويشكلها نحو مرحلة نهائية مثالية ينهار فيها هذا النظام، كما في الراديكالية ذات المرجعية الماركسية. وأخيرًا فإن «الدعوة» هي أصل العلاقات بين المسلمين وغيرها انطلاقًا من طبيعة الإسلام باعتباره رسالة للعالمين. ومن هنا يبرز مفهوم القوة المقارن بين هذه المنظورات في علاقته بكل من مفاهيم الصراع ومفهوم الدعوة.

ومن ناحية ثانية: وفيما يتصل بأنماط التفاعلات والعلاقات وأدواتها، ففي مقابل الأنماط الصراعية أساسًا في الرؤية الواقعية التي تُبرز أهمية وزن القوة العسكرية ولا تستبعد احتمالات اندلاع الحروب بل تقول بتعدد وظائفها، نجد أن التعددية والليبرالية تقلل من أهمية القوة العسكرية في إدارة الصراعات في مقابل الاهتمام بآليات إدارة التنافس الدولي السلمي الجماعية ومتعددة الأطراف. أما الصراع الطبقي العالمي بوصفه محركًا للعلاقات الدولية في الماركسية ومحددًا لنمط التفاعلات الدولية فتتعدد آليات وأدوات إدارة العنف الهيكلي وغير الهيكلي الذي يركز عليه الضوء.

وإذا كان السؤال الشائع عن الرؤية الإسلامية (في ظل الاختلاف حول آية السيف) هو: هل أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو الحرب أم السلام؟ إلا أنه تجب الإجابة عن السؤال بطريقة أخرى (وذلك بالنظر إلى الاجتهاد القائل بأن أصل العلاقة كما سبق التوضيح هو الدعوة) وهي أن الجهاد ليس قتالا فقط، ولكنْ هناك أنماط تفاعلية صراعية قتالية وأنماط تفاعلية سلمية وهناك ضوابط وشروط لكل منها؛ لأن الحرب والسلام حالتان من حالات العلاقات لا تنفي إحداهما الأخرى. ومن هنا تبدو العلاقة بين الدعوة والجهاد مقارنة بمحركات العلاقات في المنظورات الأخرى من ناحية، كما يبرز لنا مفهوم القوة المقارنة من منظور إسلامي في علاقته بمفهومَيْ الدعوة والجهاد من

ناحية ثانية. حيث إن التأصيل لمفهوم الدعوة يقود إلى التأصيل لمفهوم القوة فيقود بدوره إلى تأصيل مفهوم الجهاد انطلاقًا من خصائص المنظور الإسلامي «القيمية - الواقعية»- كما سنرى بالتفصيل لاحقًا.

ومن ناحية ثالثة: وفيما يتصل بمستوى التحليل أو وحدة التحليل أو الفاعلين، فإن الواقعية تشدد على الدولة القومية، في حين تُفسح التعددية والليبرالية المجال للاهتمام بفواعل أخرى من غير الدول، وتطرح الماركسية الطبقة باعتبارها فاعلا، ويقدم الهيكليون الماركسيون مستوى الهياكل الكلية مثل مفهوم أو مستوى «النظام العالمي»، كما يهتم البنائيون الجدد بمستويات كلية من التحليل مثل «الجماعة العالمية». . وفي المنظور الإسلامي تأتي «الأمة الإسلامية» دون إنكار للتنويعات التنظيمية الأخرى في داخلها دولا كانت أو جماعات، وانطلاقًا من مفهوم الأمة بصفة عامة.

ومن ناحية رابعة: وفيما يتصل بقضايا العلاقات التي تحتل الأولوية والاهتمام، انطلاقًا من مفهوم كل منظور عن طبيعة القوة ومصادرها تأتي القضايا العسكرية السياسية الأمنية لدى الواقعية، كما تحوز الأولوية لدى التعددية ـ الليبرالية القضايا ذات الأبعاد الاقتصادية. أما لدى الماركسية فإن المتغيرات والقوى الاقتصادية هي بمثابة المتغير المستقل المفسر لكل التفاعلات الدولية في ظل الحتمية المادية والجدلية التاريخية. وتحوز الأبعاد الثقافية الحضارية الاهتمام لدى الرؤية الإسلامية، ولكن على نحو لا ينفصل عن نظائرها السياسية والاقتصادية -بل يغلفها- على اعتبار ما للمتغيرات غير المادية من أولوية في المنظور الإسلامي القيمي، ولكن دون انفصال عن نظائرها المادية، وتطبيقًا للرؤية الكونية الإسلامية ذات الطبيعة الكلية غير الاجتزائية أو الاختزالية. وهو الأمر الذي ينعكس ابتداء من مفهوم الدعوة، ثم المفهوم عن القوة الشاملة، ثم المفهوم عن أنماط التفاعلات، وجميعها أيضًا مفاهيم ذات طبيعة شمولية- كلية، تتحدى الثنائيات المتضادة ومن ثم تبحث في التكاملات انطلاقًا من مفهوم (قيمة) التوحيد، وهي الأساس في النظام المعرفي الإسلامي.

وأخيرًا: وعن العلاقة بين الداخلي والخارجي فإن المدرسة الواقعية تتجه للتقليل من أهمية تأثير الخارجي على الداخلي، وذلك على العكس من التعددية والهيكلية سواء

في رافد الاعتماد المتبادل الدولي أو التبعية أوالعولمة التي تبرز تأثير الخارجي على الداخلي بطريقة أكثر وضوحًا. أما في الطرح التنظيري الذي نطوره، فإن العلاقة بين الداخلي والخارجي هي علاقة تأثير وتأثر مستمرة وليست غلبة أحدهما على الآخر موجهة إلى «الخارج» والذي يقوم بها هو «الداخل».

إذن ماذا عن «تغير العالم وإصلاحه من منظور حضارى إسلامي (مع استدعاء المقارنة مع منظورات أخرى) كلما أمكن ذلك؟

تأتي الإجابة على مستويين: مستوى يوضح بعض الضوابط المنهاجية للتعامل مع هذا المفهوم، والثاني يتناول أبعاد مفهوم تغير العالم وإصلاحه.

المستوى الأول: ضوابط منهاجية عن طبيعة المفهوم وكيفية بنائه:

قد يعتقد البعض أن منظوراً إسلامياً للعلاقات الدولية هو مجرد تصور مثالي عما يجب أن يكون، ومن ثم فإن مدخله للتغيير والإصلاح الذي ينطلق من مرجعية دينية لا يتعامل مع الواقع بقدر ما يتعامل مع المصادر التأصيلية لهذا المنظور ورؤيته عن التغيير. إلا أن للعملة وجهًا آخر ينبع من طبيعة منظور حضاري إسلامي باعتباره منظوراً قيميًا / ماديًا أو مثاليًا واقعيًا يحدد بدوره الشروط الضرورية للإصلاح وليس فقط مساره ومحتواه.

ومن ثم فإن مدخل إصلاح العالم يطرح ابتداء أمرين أساسيين:

العلاقة بين الثابت والمتغير، والعلاقة بين القيم والواقع، ويكمن في هاتين الإشكاليتين كل أبعاد الفروق بين التأصيل الفقهي والتأصيل الحضاري للعلاقات الدولية(١).

١- إشكالية العلاقة بين الثابت والمطلق والمتغير:

أي إشكالية العلاقة بين مصادر المنظور سواء الأصول الثابتة أو الاجتهاد المتغير، وما تطرحه من إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل في ظل معطيات الواقع ومتطلباته المتغيرة(٢).

(١) المرجع السابق.

(٢) تسهم في دراسة هذه الإشكالية حقول معرفية متنوعة، وتقع هذه الإشكالية أيضًا في صميم اهتمامات متخصصي العلوم السياسية أصحاب الرؤى النقدية. وحول العلاقة بين العقل والوحي ووضعها في البحث المقارن بين النسق المعرفي الإسلامي والغربي وانعكاسها على المنظورات انظر على سبيل المثال: =

وهذه الإشكالية متعددة الأوجه حول مصادر المنظور تفرض الآتي:

من ناحية: إن مصادر بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية لابد أن تنطلق من أساس شرعي سواء أحكام قاطعة أو منظومة القواعد والمبادئ والأسس العامة التي أوردتها الأصول بشأن العلاقة بين المسلمين وغيرهم وفيما بينهم.

لذا، فإن نقطة البداية هي دراسة: «الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام»(١)؛ وهي تنطلق من أن المسلمين، بغض النظر عن شكل التنظيم السياسي الذي يجمعهم (أمة في دولة واحدة، عدة دول، جماعة)، مأمورون -بُناءً على عموم وشمول الشريعة- بالاتصال بغيرهم لتوصيل الدعوة، وذلك بناء على أسس معينة تمثل الأساس الشرعي المستمد من الأصول. وهنا تتبين الاتجاهات الفقهية الثلاثة الكبرى حول تأسيس أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم. وهي أن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم: السلم أو الحرب. ودون الدخول في مناقشة أدلة وأسانيد هذه الاتجاهات الفقهية الكبرى تمكن الإشارة إلى اجتهاد آخر يتبنى القول بأن الدعوة أساس للعلاقات بين المسلمين وغيرهم(٢).

من ناحية ثانية: هو تأسيس مصادر المنظور على منظومة القيم الحضارية التي يتضمنها الإسلام؛ أي مدخل القيم باعتباره إطاراً مرجعيًا لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام(٣).

٢- إشكالية العلاقة بين القيمي والواقع:

المنظور الحضاري الإسلامي وإن كان قيميًا بحكم مصادره وطبيعته، إلا أن الرؤية التي يقدمها حول العالم المحيط انطلاقًا من الأساس الشرعي، ومن منظومة القيم

= - أحمد أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة إبراهيم البيومي غانم، القاهرة: دار الشروق الدولية، ٢٠٠٥.
-Louay Safyi: The Foundations of knowledge, IIIT, USA, 1996.

(١) أحمد عبد الونيس: الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام، (في) مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(٢) سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (في) نادية مصطفى (إشراف وتحرير) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق.

ومجموعة القواعد والمبادئ، ليست رؤية تقرر ما يجب أن يكون فقط، ولكن هي ذات صلة كبيرة بالواقع؛ ذلك لأن للقيم دوراً ووظيفة في الرؤية الإسلامية، كما أن هذه القيم ذات طبيعة مختلفة عن نظائرها الغربية؛ لأن القيم في منظور إسلامي هي إطار مرجعي، هي مدخل منهاجي، هي نسق لقياس الواقع لتفسيره وتقويمه وتغييره.

وهنا يبرز لنا سؤالان: كيف تختلف القيم في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية عنها في منظور غربي يهتم بالقيم؟ وما انعكاسات هذا الاختلاف على الموقف من الواقع؟

بالنسبة للسؤال الأول، حددت د. ودودة بدران أبعاد هذا الاختلاف حول مصدر القيم ومستواها ونطاقها ودرجة إلزامها وعلاقاتها على النحو التالي[1]:

١- نظراً للاختلافات الفكرية بين الباحثين المؤيدين لأهمية دور القيم في العلاقات الدولية، فليس هناك تعريف مشترك لما هو أخلاقي كإطار عام للتحرك الدولي. إن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح حداً أدنى من الاتفاق حول ماهية القيم، فالقيم التي يمكن أن تحكم العلاقات الدولية محددة بالكتاب والسنة. كذلك فإن الأخلاق في الإسلام ترتبط بمفهوم السنن، وتحديدها مرتبط في الإسلام بالمصلحة والمنفعة للعباد في النهاية.

٢- يثير الباحثون المهتمون بموضوع القيم قضية العلاقة بين الأخلاق الفردية والأخلاق الجماعية الدولية، فيرى البعض إمكانية القياس، أما البعض الآخر فيرى عدم إمكانية القياس. ويلاحَظ هنا أن إثارة مشكلة القياس الجماعي على الفردي ترتبط بغياب التنظيم الجماعي في الثقافة المسيحية المستمدة من الدين المسيحي. أما الإسلام فقد نظم الاثنين كلا على مستواه. وبالتالي، فإن دراسة العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن توضح أنه لا توجد حاجة للقياس والخلط، فهناك الاثنان وكل منهما له قواعده.

(١) د. ودودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام (في) مقدمة مشروع العلاقات...، مرجع سابق.

٣- إنه مع اعتراف بعض الباحثين بأهمية القيم في السياسة الخارجية، إلا أنهم يؤكدون أنه لا توجد مبادئ مجردة وعالمية (إلا في بعض الحالات الاستثنائية) تحكم السياسة الخارجية. إن بحث العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح وضعًا مخالفًا تمامًا، فنظرة الإسلام للعالمية تناقض هذه النظرة الغربية؛ فالحرام شرعًا يتجاوز الزمان والمكان ويستمد حدوده من الوحي مع مراعاة تغير الظروف. أي أن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح أن الأخلاق الإسلامية في التعامل الدولي هي الأساس، والخروج عنها هو الاستثناء.

٤- يرى بعض المؤيدين للاهتمام بالبعد القيمي في تحليل العلاقات الدولية أن الانتقال المنهجي يكون مما هو قائم إلى ما يجب أن يكون وليس العكس. وفي هذا الصدد توضح بعض الأدبيات الغربية أن أخلاقية صانع القرار هي أخلاقية مسئولة وليست أخلاقية اقتناع، أي أن ما يقتنع أو يؤمن به السياسي يجب أن يخرج إلى حيز الواقع بعد مروره بحسابات التكلفة، فما هو جيد في الحسابات السياسية يرتبط بما هو ممكن. إن دراسة العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن توضح نمطًا مختلفًا لمثل هذا التوجه، فنقطة البداية هي المنهج الإسلامي الذي يمكن أن نقيس عليه الواقع.

أما بالنسبة للسؤال الثاني، وكما يقول البعض عن غايات التنظير من منظور حضاري إسلامي[1]: فإن هذه الغايات لا تنفصل عن فقه الواقع، فهذا الفقه منطلق أساسي في هذا المنظور، ولكن مع عدم الفصل بينه وبين فقه الحكم الشرعي. بعبارة أخرى، لا يعرف المنظور الحضاري الإسلامي فصلا بين الممارسة المتغيرة، والبعد القيمي الثابت الذي يتم الاحتكام إليه دائمًا عند التفسير وعند التقويم وعند التدبر وعند التغيير. فإذا كان فقه الحكم الشرعي، ومنظومة القيم والقواعد والمبادئ هي الميزان؛ فإن الواقع هو الموزون الذي يدور حوله أعمال العقل والتجريب والاجتهاد والتجديد. وفي المقابل؛ فإن المنظورات الغربية لا تحوز هذا الميزان القيمي. ولهذا؛ فإن المنظور الإسلامي يعد وسطًا بين أقصى المثالية القيمية التي تقدم الفكرة والقيمة لذاتها، وبين أقصى المادية التاريخية الملتزمة بالتجريب والتي تريد الحفاظ على الواقع القائم في إطار التوازن.

(١) حامد عبد الماجد: مرجع سابق، ص ص ٤٦، ٤٧.

ويرجع هذا إلى خصائص النسق المعرفي الإسلامي الذي ينبثق عنه مثل هذا المنظور ذو الطبيعة القيمية - غير المنفصلة عن الواقع.

ولهذا أيضًا؛ لا يمكن القول إن منظورًا إسلاميًا لدراسة العلاقات الدولية هو مجرد منظور مثالي يوتوبي؛ لأنه يقرر ما يجب أن يكون عليه حال هذه العلاقات، في حين: أن هذه المثالية لم تنطبق -كما يتصور البعض- إلا خلال أربعين عامًا فقط؛ ذلك لأن هذا المنظور بقدر ما يحدد الغايات، فهو بحكم طبيعة مصادره يحدد أيضًا ضوابط الحركة وشروطها التي تحكم بدورها النتائج. بعبارة أخرى، هو ليس مثاليًا أخلاقيًا بالمعنى الضيق، ولكنه متصل بالسلوك وبأبعاد الاستخلاف في الواقع. ومن ثم؛ فإن فقه هذا الواقع لا يقل أهمية عن فقه الأساس الشرعي والأساس الحضاري القيمي. ولكن وبدلا من الانطلاق من الواقع فقطً ونحوه بدون نسق قياس فإن منظومة القيم الإسلامية (بوصفها مدخلا منهاجيًا وإطارًا مرجعيًا كما أوضحنا) تمثل الإطار الجامع الكلي المحيط بالسلوك ضبطًا لكل من المادية المفرطة والعقلانية والتجريبية الجامدة والتي تفتقد معها الرؤى والتحليلات كل منطق أو هدف غير مادي. لذا يصبح مثلا الجهاد قيمة وليس مجرد أداة، وتصبح حقوق الإنسان ضرورة وليست قضية.

أما على الصعيد المقابل؛ أي المنظورات الغربية الوضعية (المادية وغير المادية): فإذا كانت المثالية التقليدية (التي سادت مرحلة ما بين الحربين العالميتين) وكذلك المثالية الحديثة (التي ظهرت خلال مرحلة ما بعد السلوكية ممثلة في روافد الاهتمام بالنظام الدولي الجديد New International Order أو رافد الاعتماد الاقتصادي المتبادل المتفائل أو المجتمع العالمي) قد تجادلت مع الواقعية التقليدية ومع الواقعية الجديدة[١]، إلا أن بعض الاتجاهات التنظيرية قد نحت إلى انتقاد الإفراط في الواقعية وكذلك الإفراط في المثالية (من حيث مصداقية وشكل العلاقة انفصالا أو تطابقًا بين القيم والمعيار وبين الواقع)، لذا وصف هذا الاتجاه المنظور الوسط بأنه المثالي ـ الواقعي[٢].

(١) نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد...، مرجع سابق.

(2) Ken Booth: Security in Anarchy: Utopian Realism in Ttheory and Practice, International Affairs, Vol. 67, No 3, July 1991, pp. 527- 546.

بعبارة أخرى، هناك اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين «المثل» و«الواقع» وكذلك في ظل إشكالية العلاقة بين «المثالي والمادي».

وهنا يقدم اقتراب النظرية الاجتماعية في دراسة العلاقات الدولية توضيحًا مهمًا مقارنًا: فوفق طرح البعض من متخصصي العلاقات الدولية الذين اجتهدوا في هذا الاقتراب فإن المنهج البنائي في دراسة العلاقات الدولية هو نتاج هذا الاقتراب، وهو ملتصق بالواقعية وإن كان بمثابة مثالية هيكلية. وهو يرى السياسات الدولية بناء اجتماعيًا تؤثر فيه الأفكار. ولقد تسارع تبلور هذه الرؤية بعد نهاية الحرب الباردة، وهي تختلف عن الرؤيتين المادية والفردية ولها انعكاساتها على كيفية دراسة نظريات السياسات الدولية (من حيث الفواعل والدوافع) وهي تقوم على شرح أربع ثنائيات إحداها هي ثنائية: المادي - المثالي[(١)].

كذلك، وكما سبقت الإشارة هناك أيضًا اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين الإمبريقي والقيمي. فهناك اتجاهات تراجع الإمبريقية المفرطة، مؤكدة عدم إمكانية الفصل بين العلمي والقيمي في المنهجية[(٢)]. ومع ذلك يظل الدين لدى هذا الاتجاه ليس في قلب -إن لم يكن في خارج- مصادر منظومة القيم موضع الاهتمام. فضلا عن محدودية نطاق القيم التي تترادف في معظم الأحيان مع الأخلاق أو المعنوي Ethics or moral، ناهيك عن اعتبارها مجرد متغير من المتغيرات أو مدخل منهجي وليست إطارًا مرجعيًا أو نسق قياسيًا ذا قوة إلزامية بحكم مصدره كما هو الشأن مع منظومة القيم في منظور إسلامي.

الضابط المنهاجى الثاني؛ يتصل بعملية بناء مفهوم بصفة عامة من رؤية إسلامية، فهي عملية مركبة من أهم خصائصها الجمع بين المصادر التأصيلية والمصادر الفكرية

(1) Alexander Wendt: Op. cit, pp. 23- 25.

(٢) انظر على سبيل المثال:

-Fred Halliday: The Future of International Relations Fears and Hopes, (in) Steve Smith, Ken Booth and Marysia Zalewski (eds.), International Theory: Positivism and Beyond, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp 318- 322.

البنائية والمصادر التاريخية المساعدة لبناء المفهوم محل الاهتمام أو منظومة المفاهيم المتفرعة عنه(١).

فعلى سبيل المثال، ومن أجل التوضيح، فإن دراسة تغير أنماط النظم الدولية عبر التاريخ تقدم ساحة لاستنباط قواعد Rules عن عملية التغير ومحدداته ونمطه، قربًا أو بعدًا عن الرؤية التأصيلية. ناهيك بالطبع عن النماذج الفكرية - الإسلامية أو الاستشراقية عن أسباب صعود وسقوط الأمم، أو الإحياء والتجديد في التاريخ الإسلامي. والتي أسهمت في دراسة المفاهيم، وأخيرًا وليس آخرًا بالطبع فإن الرجوع إلى الأصول (قرآن وسنة) هو الخطوة المنهاجية الأولى في تحديد المفهوم القرآني.

وهكذا يتضافر كل من: الأصول، والفكر، والتاريخ في هذه العملية وعلى نحو يطرح مغزى وأهمية الإشكاليتين سابقَتَيْ الإشارة إليهما مباشرة عن العلاقة بين الثابت والمتغير، وبين الواقع والقيمة.

الضابط المنهاجى الثالث: يتطلب التساؤل هل «التراث الإسلامي أو الفكر الإسلامي المعاصر يتعامل مباشرة مع هذا المفهوم «إصلاح العالم World Reform» و«التغير العالمي Global Change»؟ فإن لكلا المصطلحين دلالاته في الأدبيات الغربية وموضعهما من الدراسات الدولية. فعلى سبيل المثال: فإن دراسات «التغير العالمى» أو التغير الكلي Global Change حازت اهتمامًا متزايدًا منذ نهاية الثمانينيات ليس في مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة ولكن بالطبع داخل العلاقات الدولية بصفة خاصة. وذلك على نحو دفع البعض(٢) إلى التساؤل عما إذا كان يجب اعتبار «التغير الدولي» حقلا دراسيًا فرعيًا داخل العلاقات الدولية مثله في ذلك مثل حقلَيْ الاقتصاد السياسي ودراسات الأمن. وهو يحدد مجالات التغير الدولي في المستويات التالية:

(١) علي جمعة، سيف الدين عبد الفتاح (إشراف): بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠٨، (جزءان).

(2) Ken Dark: Defining Global Change, (in): Barry Holden (ed.) The Ethical Dimensions of Global Change, Basingstoke: Macmillan Press, 1996, pp 7-17.

الدول، النظم الدولية، المؤسسات، الفاعلين الآخرين من غير الدول، التنظيم الاجتماعي المتأثر بالواقع الدولي، الجوانب الثقافية، الدين، المسائل الأخلاقية والمعيارية، الأبعاد الجيوسياسية والجيوجغرافية، البيئة، الديموجرافيا، موضوعات الأمن، التكنولوجيا، الاقتصاد، التبادل المعلوماتي والاتصالي.

ومما لاشك فيه أن هذا التصنيف إلى ١٥ مجالا للتغير يمكن إيجازه في عدة فئات من المجالات: أحدها خاص بالفاعلين الدوليين، والثاني خاص بالقضايا أو الموضوعات محل التغيير، والثالث خاص بالقوى والعوامل المؤثرة على القضايا وعلى الفاعلين، ومن ثم على أنماط التفاعلات. وكل من الفئة الثانية والثالثة إنما تتصل بأبعاد مادية: بالاقتصاد، البيئة، المؤسسات، أو أبعاد غير مادية: الثقافة، الأخلاق، الدين، المعلومات.

ومهما تنوعت وتعددت الإسهامات حول شرح سمات التغير العالمي وأسبابه وآلياته فهي تتصل بصورة أو بأخرى ببعض هذه المستويات أو بمعظمها. وسواء كان المقصود هو تفسير نهاية الحرب الباردة، أو وصف حالة العلاقات الدولية بعدها، أو التوقف بصفة أخص حول «العولمة»، أو الإجابة عن سؤال أكثر عمومية: هل يشهد العالم تحولا جوهريًا؟

ولقد سبق أن رأينا في الجزء الثاني إسهام رؤى إسلامية حول العولمة. وهو إسهام وإنْ تركز على سمات مرحلة راهنة، إلا أنه لم ينقطع عن امتدادات تاريخية سابقة عن وضع الأمة في العالم وعلاقاتها التفاعلية مع القوى الكبرى فيه. ومع ذلك يظل للاقتراب الغربى من «المفهوم» ذاتيته: الفصل بين ما هو قيمي ومادي، وبين ما هو جزئى (الفرد/ الجماعة) وكلي (الدول أو النظام الدولي)، بين ما هو داخلي وخارجي. كما يركز هذا الاقتراب على الأبعاد المؤسسية والعملياتية أكثر من تركيزه على الأبعاد الفكرية والتأصيلية أو الدلالات التاريخية.

ومن ناحية أخرى؛ فإن تراث الفكر الإسلامي، ناهيك بالطبع عن «الخطاب القرآني»، قد تعامل مع أسباب صعود وسقوط الأمم، مع أسباب الإحياء والتجديد. ناهيك عن التعامل بالطبع مع تأصيل أسس وركائز العلاقات بين الأمم والشعوب بصفة

عامة[1]، بما يحدث فيها من تغيرات. ومن ثم فإن «إصلاح أو تغير العالم» هو منتج لأمور أخرى، تبدأ من مستويات أقل، لعلها تبدأ من الفرد، ولا تبدأ من أعلى High Politics. كما أن سنن التغير من السنن الأساسية التي تنبثق عنها الرؤية الإسلامية. بل إن السنن في مجموعها تقع في صميم فهم ودراسة عملية الإصلاح والتغيير العالمي. فإن السنن الشرطية -في تطور التاريخ- تساعد في وصف وتحليل وتفسير وتقويم أسباب تقلبات الأمم الحضارية بين حالة الصعود وحالة التدهور. ومن ثم فإن هذه السنن تعكس الرؤية الإسلامية عن اتجاه التطور التاريخى على نحو يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابطة[2]. ومن ثم، فإن غاية هذا الجزء -وإن اتخذ عنوانًا Global Change- أن يبين رؤية إسلامية عن محتوى ومضمون العملية وليس مجرد المنتج النهائي الذي يجسده عنوان.

ولهذا، فإن التحليل في المستوى الثاني إنما يقدم منظومة مفاهيم متراكمة تجسد ما أسماه د. أبو سليمان «رؤية حضارية كونية قرآنية كمنطلق للإصلاح الإنساني»[3] الذي هو مدخل إصلاح العالم وتغيره. وهذه المنظومة تجمع بين مدخل القيم ومدخل المقاصد ومدخل السنن، باعتبارها مداخل لإصلاح العالم وتغيره.

(١) انظر على سبيل المثال:

- محمد هيشور: سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٣٠)، ١٩٩٦.

-M. Ummer Chabra: Muslim Civilization, the Causes of Decline and the Need for Reform, U.K: The Islamic Foundation, 2008.

(٢) حول مفهوم السنن، انظر:

- محمد عمارة (تقديم)، مفهوم السنن الربانية، تأليف: رمضان خميس زكي، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦.

- سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم... مرجع سابق.

(٣) عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٩.

انظر أيضًا: توشيهيكو ايزوتسو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

المستوى الثاني: أبعاد ومداخل إصلاح العالم وتغييره:

تتلخص هذه الأبعاد في التالي: من؟ ماذا؟ لماذا؟ كيف؟ إلى أين؟

إذا كان بناء الديمقراطية العالمية قد استدعى أسسًا معرفية وفلسفية ليبرالية حددت من يشارك ولماذا وكيف و. . . . ، على نحو افتقد القيم والدين، كما افتقد مفهوم «الآخر الحضاري» فإن مفهوم إصلاح العالم من رؤية إسلامية يستدعي المشاركة في بناء القيم وتفعيلها على أكثر من مستوى وعلى نحوٍ يبرز «وسطية الإسلام» لإرساء أسس جماعية للتغيير وليس فرض هيمنة أحادية.

ويتجلى ذلك في منظومة الأبعاد التالية:

أولا - محركات ودوافع الإصلاح والتغيير: منظومة الدعوة - القوة - الجهاد

إن مفاهيم الدعوة والجهاد مفاهيم أصيلة في الرؤية الإسلامية عن العالم، والقوة مفهوم مقارن. ولا تكتسب الرؤية الإسلامية خصوصيتها إلا من خلال منظومة العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة معًا.

أ- إن الأساس الشرعي للعلاقات الدولية في الإسلام ـ وفق أحد الاتجاهات الفقهية ـ هو الدعوة، كما أن المدخل القيمي لدراسة هذه العلاقات يوضح أيضًا كيف أن الدعوة هي أساس العلاقات[1].

فحيث إن الدعوة هي عملية ممتدة جهادية تتعلق بالفرد والأمة، بالداخل والخارج، بالسلم والحرب، فإن الرؤية العقدية القائمة على قيمة التوحيد والتي تحمل رؤى فرعية ومتكاملة حول الإنسان والكون والحياة، في سياق مفاهيم مثل الأمانة والتكليف والعمارة والاستخلاف، لا تكون بتأسيس العلاقة ضمن حالة استثنائية وهي الحرب، أو حالة السلم المؤدية إلى فعل الاسترخاء وعدم الفاعلية والقعود عن معاني الأمانة والرسالة والخيرية. إن السلم الكامل والحرب الدائمة والشاملة ليست سوى أشكال وأساليب حدية على متصل تتفاوت عليه الأشكال.

فليست الحرب فقط أو السلم فقط هي أصل العلاقة أو محركها، فلا الفطرة تقبل أن يظل المسلمون في حالة حرب تامة أو فوضى دائمًا أو أن يظلوا في حالة سلام تامة

(١) سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم. . . ، مرجع سابق.

يحتملون ما يحوق بهم من ظلم أو عدوان. ولهذا فإن التاريخ يبين لنا كيف أن الحرب فقط لم تكن أداة العلاقات الوحيدة مع الآخر في ظل القوة الإسلامية. وبناء عليه تصبح الدعوة هي أساس العلاقة لأن غاية هذه العلاقة ليست إقصاء الآخر أو استبعاده أو القضاء عليه، ولكن الدعوة من أجل رسالة العالمين من جانب أمة الدعوة في مواجهة أمة الإجابة. وبناء عليه أيضًا يمكن إزالة الضبابية التي أحاطت بمفهوم الجهاد -باعتباره حالة قتالية أو قتلية أساسًا- ومن ثم علاج تحيزات الخطابات التي تتحدث عن الإسلام إما سلامًا أو حربًا.

بعبارة أخرى، فإن الظرف التاريخي وحالة عناصر القوة يحددان متى تكون الحرب ومتى يكون السلام استثماراً فاعلا حتى تصبح الحركة الحضارية ملتزمة وواعية وقادرة على أن تحقق لكل ظرف أهدافه في ظل شروطه، وهي الحركة التي تجعل من الدعوة عملية تسندها عناصر القوة والإعداد لها، ومن الجهاد قيمة وآلية في الوقت نفسه، ومن ثم فهي تحدد أيضًا مفهوم القوة: من حيث طبيعة مصادر القوة، نمط توزيعها، غاياتها وآثارها. كيف؟

ب- مفهوم القوة من حيث طبيعة مصادرها وهياكل توزيعها وأنماط تفاعلاتها وقضاياها تقع في صميم دراسة المنظورات الغربية الكبرى سواء في تعاقبها على سيادة مجال الدراسة أو في جدالاتها مع بعضها البعض(١).

(١) حول منظومة مفهوم القوة في المنظور الواقعي انظر:

- إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية، (نظريات القوة)، الكويت: دار ذات السلاسل.

-نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد...، مرجع سابق.

حول منظومة مفهوم القوة في منظور التعددية والاعتماد المتبادل انظر:

-Joseph S. Nye: The Changing Nature of American Dower, Lightning Source Inc, June 1991.

-د. نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية: مرجع سابق.

حول التغيرات في المفهوم خلال عصر العولمة والمعلومات انظر:

-Walter B. Wriston: Bits, Bytes and diplomacy, Foreign Affairs, Vol. 76. No. 9, October 1997.

- David J. Roth Kopf: Cyberpolitik, The Changing Nature of Power in the Information Age, Journal of International Affairs, spring 1998, Vol. 51, No. 2.

-حازم حسني: اللقاء بين وِثار الحاسب والعلم الاجتماعي عند ملتقى عصر قيصر بعصر المعلومات، مجلة=

وهذه التغيرات في مفهوم القوة، والجدالات حوله تبين مدى عدم الثبات النظري استجابة للتغيرات المستمرة في الواقع الدولي، ولهذا تنطلق محاولة إعادة البناء هذه -التي اجتهد حولها أ. د. سيف الدين عبد الفتاح[1]- من انتقاد جملة الاستنادات الفلسفية الكبرى التي تتحرك ضمنها عناصر المفاهيم الغربية للقوة. وهذه الاستنادات هي: إعلاء العناصر المادية في القوة، الفهم الداروينى لطبيعة التطور بحيث صار الأصلح هو الأقوى في تجلياته وحركته المادية، عبادة القوة ضمن فلسفة إلحادية، القوة غاية في حد ذاتها لدرجة جعلت من القوة القيمة العليا وقيمة التأسيس، تكريس سياسات الأمر الواقع التي تحقق مصالح القوى المهيمنة مغلفة بجملة من الشعارات اللازمة لإضفاء الشرعية وإسقاط الشرعية عن ممارسة القوة إذا مورست من طرف أضعف يتحدى مفهوم الأقوى عن الاستقرار والأمن والسلم.

بعبارة أخرى، فإن هذه الإسنادات الفلسفية تعني حتمية القوة باسم الواقعية والرشادة، وتعني إقراراً علاقات التبعية بحيث لا يستحيل تصوُّر الانفكاك منها، وتعني فرض أجندة بحثية لا تبُرز خصوصيات مفهوم المصلحة وتهمل حقيقة وجوهر مبادئ وسياسات مثل الدعوة من أجل السلام والتعايش وثقافة التسامح.

ومقارنة بهذه الاستنادات الفلسفية وعواقبها فإن بناء مفهوم إسلامي للقوة يجب أن يقوم على ما يلي:

- القوة حقيقة استخلافية تحرك الفعل الحضاري العمراني فهي ليست قوة طغيان ولكن عمران، وهي لا تعني الوهن والهوان بل هي فعل مأمور به (نموذج الانتفاضة الفلسطينية، ومقاومة حزب الله في لبنان).

= النهضة، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، العدد الأول، أكتوبر ١٩٩٩.

- انظر على سبيل المثال: ألفن توفلر: تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، تعريب ومراجعة د. فتحي بن شتوان، نبيل عثمان، بنغازي: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع.

- Fred Halliday: The End of the Cold War and International Relations (in) K. Booth, S. Smith (eds.), International Relations Theory Today, Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 24-27.

(١) سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم، مرجع سابق.

- لذا فإن هذا المفهوم للقوة قد يفرض إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته؛ بحيث يصبح القيام على الأمر بما يصلحه. وتكون القوة هنا عناصر إصلاحه وعمرانه، والسياسة بناء لعمران وليس -كما في المفهوم الغربي- توازنًا واستقرارًا في ظل تكريس الواقع. والعمران نسق حضاري ومجال معرفي وفكرى إسلامي يتخطى حدود الفقه التقليدي ويتجاوزها في رؤيته للعالم التي يستند إليها، لذا فهو يقدم بديلا حضاريًا للتقسيم الفقهي التقليدى للمعمورة إلى دار سلم ودار حرب.

- ومن ثم فإن مفهوم القوة يتحرك ضمن منظومة منفتحة على عدد من المفاهيم مثل: الحق، العدل، البناء (وليس المصلحة، الصراع، توازن القوى، توازن المصالح).

- القوة وفق هذا التصور هي وسيلة هي مقدمة الواجب. والواجب هنا هو الحق والعدل. لذا فإن القوة لا تعني الإكراه، بل هي حركة استخلاف ليست مستقلة عن حركة الفعل القيمي أو فاعليته.

- القوة ليست عناصر مادية فقط- فعلى أهمية هذه العناصر القصوى إلا أن هناك أيضًا عناصر معنوية تضفي على معاني القوة معاني الإرادة والإعداد والقدرة.

ج- مفهوم الجهاد؛ مفهوم أصيل في الرؤية الإسلامية احتل اهتمام الفقه والفكر، كما نال اهتمامًا خاصًا -سواء بالسلب أو الإيجاب- من المدارس الاستشراقية. ولكن كيف يمثل مفهومًا حضاريًا؟

بدون التوقف بالتفصيل عند المدرستين الفقهيتين اللتين ترى إحداهما أن الجهاد هو قتال وهجوم أو الأخرى التي ترى أن الجهاد هو سلمي ودفاعي، فيكفي القول إن هاتين المدرستين في تفسير الجهاد تعكسان الاختلاف حول أصل العلاقات بين المسلمين وغيرهم: حربًا أم سلامًا[(١)].

وانطلاقًا من موضع الجهاد من منظومة الدعوة - القوة، وعلى عكس الفهم

(١) انظر تفاصيل هذه الاختلافات في: أحمد عبد الونيس، مرجع سابق.

والاستخدام الشائع للجهاد لدى الغربيين -أي باعتباره حربًا عدوانية- يمكن القول إن هناك اتجاهًا ثالثًا في التفسير، تتلخص مقولاته في الآتي(١):

* الجهاد هو بذل المسلم أقصى الجهد لخدمة الإسلام، ولا يمكن جعله مرادفًا للحرب فقط، سواء دفاعية أو هجومية. كذلك من الخطأ المرادفة بينه وبين المفهوم الغربي للحرب المقدسة.

* تأسيس العلاقات على الحرب أو السلام يعكس سوء فهم؛ فهي تقوم على الدعوة التي تحتاج للجهاد لنشرها.

* الجهاد، بوصفه مبدأ أو قيمة إسلامية أساسية، لا يستبعد وقوع الصراع المسلح ولا يفرض السلام بديلا وحيداً في كل المواقف.

لذا من الضروري الوعي إلى دلالاته المختلفة وفقًا لاختلاف الحالات. لذا فإن البحث في «متى ولماذا وكيف يتم استخدام القوة المسلحة أو الأساليب السلمية؟» يعد أمرًا حيويًا، آخذين في الاعتبار قواعد القتال في الإسلام من ناحية والتحديات المحيطة بالمسلمين من ناحية أخرى.

بعبارة أخرى، لا يجب إسقاط كل من الحرب أو السلام لحساب الآخر عند تعريف الجهاد، ففي هذه الحالة يكون تعريفًا اختزاليًا. أما التعريف الكلي الشامل فهو يرى أن للجهاد أشكالا وأساليب متنوعة، لكل منها منطقه ومبرراته في ظل ظروف محددة. ويعكس هذا التعريف التكامل بين معاني القرآن الخاصة بالعلاقة مع الآخر في ظل القيم والسنن والأخلاق في القرآن. لذا فإنه يصير الجهاد وفق هذا المفهوم عملية أدواتها الحرب والسلام من أجل الدعوة.

* ومفهوم الجهاد على هذا النحو إنما يقوم على إدراك واقعي قيمي: فهو يفسح المجال أمام مواقف وحالات وسياقات مختلفة تواجهها شعوب الأمة (قوة أو ضعفًا) وتجعل من الجهاد حركة لتصحيح العلاقات غير العادلة أو غير المتكافئة سواء كانت سلميًا أو عسكريًا.

(1) Nadia M. Mostafa: The Missing Logic in the Discourse of Peace and Violence in Islam, (in) Abdul Aziz Said & Mohamed Abu Nimer, Meena Sharify- Funk (eds.), Contemporary Islam: Dynamic Not Static, Routledge, 2006, pp. 173- 189.

* وبناء عليه، يمكن القول إن المنطق الغائب عن خطابات الحرب أو خطابات السلام في الإسلام هو المنطق الذي يدحض ويكسر الحلقة المفرغة للاستقطاب الثنائى الحاد بين هاتين المجموعتين من الخطابات المتضادة، ومن ثم يفسح المجال أمام المنطق الباحث في العلاقة بين الإسلام والقوة.

ثانيًا -العلاقة بين دوائر الاجتماع البشري (وحدات ومستويات التحليل- مصدر الإصلاح والتغيير):

العلاقة بين الفرد، الجماعة، الأمة، الدولة، العالم، هي علاقة ضمٍّ inclusion وليس استبعاد دائرة على حساب أخرى. فجميعها دوائر متحاضنة Overlapping Circles. ويجسد هذا الضم وهذا التحاضن مفهوم الأمة بصفة عامة والأمة الإسلامية بصفة خاصة.

فإذا كانت الدولة القومية قد أضحت محلا للجدال بين المنظورات الغربية حول طبيعتها ودورها ووظائفها[١]، فإن الأمة من منظور إسلامي تأتي دون إنكار للتنويعات التنظيمية الأخرى في داخلها سواء كانت دولا أو جماعات أو أفرادًا.

وهنا تجدر الإشارة إلى أمرين أحدهما يتصل بالدولة، والثاني يتصل بالأمة:

الأمر الأول: اهتم دارسو العلاقات الدولية من منظور إسلامي بالدراسة التأصيلية المقارنة بين «الدولة الإسلامية» باعتبارها فاعلا دوليًا (خارجيًا) والدولة -القومية (من المنظور الواقعي)[٢]. ومن أهم أبعاد المقارنة: طبيعة نشأة الدولة، ووظيفتها، وعوامل

(١) انظر الجدل بين منظورات العلاقات الدولية في مرحلة ما بعد السلوكية حول الفواعل من الدول وغيرها (في):
- نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد للعلاقات الدولية، مرجع سابق.
- مروة فكري: مرجع سابق، الفصول الثاني والثالث والرابع.
وحول مفهوم الدولة الإسلامية، انظر:
- مصطفى منجود: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، (الجزء الرابع).
- حامد عبد الماجد: مرجع سابق.

(٢) انظر:
- مصطفى منجود: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، مرجع سابق.
- د. حامد عبد الماجد: مرجع سابق.

قوتها وصعودها وعوامل ضعفها وصعودها. وبالطبع تبرز بقوة الأبعاد القيمية لدى المنظور الإسلامي؛ حيث نجد مثلا الوظيفة العقيدية أو الوظيفة الجهادية أو الوظيفة العمرانية في مقابل الدولة الحامية للمصالح القومية، دولة الرفاه، الدولة التنافسية لدى منظورات العلم الغربية. هذا وعلى جانب آخر، أحاط بتعريف «الدولة الإسلامية» في الواقع الدولي المعاصر إشكاليات أخرى تطرح «المعايير التأصيلية في مواجهة الواقع القائم[1]، فضلا عن الانتقادات الموجهة لمآلات نقل نموذج الدولة القومية إلى الواقع المعاصر للعالم الإسلامي[2]. ولكن يظل للمنظور الإسلامي في العلاقات الدولية مناط تميزه عن غيره من المنظورات، ألا وهو اهتمامه بمستوى كلي للتحليل هو مستوى الأمة.

الأمر الثاني: أن مفهوم الأمة الإسلامية محل اهتمام من مدخل عقيدي، ومعرفي، وفكري وسياسي. وإذا كانت دراسات شرعية واجتماعية سياسية قد أسهمت في طرح هذا المفهوم وتأصيله ودراسة واقع الأمة[3]، فلقد كان لرائدين من رواد علم السياسة هما: د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل فضل التنبيه لأهمية هذا المفهوم وكيفية تطويره وتوظيفه في نطاق علم السياسة.

ومفهوم الأمة، وفق د. منى أبو الفضل[4]، يمكن شرحه على النحو التالي:

إن الأمة هي أم الكيانات الجماعية التي عرفتها المنطقة الحضارية، ومهمة الباحث هى تحويل الأمة موضوعًا من ظاهرة إلى مفهوم، والارتقاء بالأمة من مستوى الوجدانية إلى مستوى تفاعلات واعية إرادية، مع إكساب سلوكنا الواعي الإرادي تلك الأبعاد المعنوية

(١) انظر هذه الإشكاليات في: محمد السيد سليم: العلاقات الدولية الإسلامية، الرياض: ١٩٩٢.

(٢) انظر على سبيل المثال: سيف الدين عبد الفتاح: الأمة الإسلامية وعواقب الدولة القومية، العدد الثاني من حولية أمتي في العالم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠، ص ص ٤١- ٤٥.

(٣) انظر عرضًا مقارنًا نقديًا بين بعض هذه الدراسات في دراسة تأصيلية للمفهوم:

- السيد عمر: حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن، موسوعة الأمة في قرن (عدد الخاص من حولية أمتي في العالم)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٢، ص ص ٦١- ١٣٠.

(٤) منى أبو الفضل: الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة: الشروق الدولية، ٢٠٠٥.

وانظر قراءة لأهم أبعاد تأصيل هذا المفهوم في: نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح: مقدمة العدد الثاني من حولية أمتي في العالم (١٩٩٩)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠.

والقيمية التي تضفي عليه ذلك المعنى الإيجابي والمضمون الأخلاقي الذي لا يستوي بدون أي منها التطور الحضاري للإنسان. ولهذا، فإن تأصيل د. منى أبو الفضل ينطلق من بيان أهمية طرح موضوع الأمة، بوصفه سبيلا من سبل حل مشكلة الهوية والانتماء، وباعتباره مدخلا ومسلكًا في بحث قضايا الحكم والنظم والعلاقات الدولية الإسلامية. لذا فإن هذا التأصيل ينطلق من رفض اعتبار أن الأمة قد باتت تراثًا يُبحثُ عنه في مخازن التاريخ ليحال إلى المتحف؛ ذلك لأن الأمة في عنقها أمانة، وعليها وظيفة حضارية قِبَل الإنسانية كافة. لذا فعلينا أن ندرس ونعرف موضع الأمة في الإسلام، وأين موقع هذا الكيان الجماعي من الكيانات الجماعية الأخرى، وما الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟.. وما الذي يحفظ جوهره واستمراريته. وفي سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة، يقوم التأصيل المنهاجي الذي تقدمه د. منى أبو الفضل على بيان ما يلي:

١- أن الأمة هي ذلك الكيان الجماعي المميز الذي أحرزته العقيدة والدعوة، والذي تلتقي عناصره حول خصائص مشتركة ضاربة الجذور، باسطة الفروع، على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، لجماعة هي عصب العالم الإسلامي. بعبارة أخرى، فإن مصير الجماعة/ الأمة لا يمكن فصله عن مسار العقيدة/ الدعوة.

٢- وبعد أن وُجدَ تاريخيًا نظام إسلامي اجتماعي وسياسي متكامل شكّل «دار الإسلام»، وقطنته شَعوب متباينة انصهرت في جماعة كونت الأمة الإسلامية في ظل خلافة ظلت رمزًا للوحدة السياسية للأمة، وبعد أن زالت دولة الخلافة، وبعد أن تحللت أواصر الجماعة في قوميات متفرقة لا يربطها إلا رباط ديني، وبعد أن بدا أنه لم يبق من الإسلام إلا العقيدة، يصبح السؤال هو: ما مدى حظ هذا المفهوم «الأمة» من واقعنا المعاصر؟ هل سقط في العقل الباطن للشعوب الإسلامية بعد أن مزقتها الحدود السياسية والنظم الوطنية؟ هل تصبح ظاهرة تاريخية أو ذكرى طيبة أو تصوراً مثاليًا أو تجريدًا؟ أم يجب أن تهتم بالتدبر والتفكر لتنتقل من واقع الإطار الحركي المعاصر إلى استخلاص المعاني وتجريد المفاهيم وتأصيلها في نطاق العقل المجرد والمنطق العلمي، بحثًا عن تعليل وتفسير لظاهرة (الأمة) بوصفها جماعة حضارية سياسية على هذا القدر من الاستمرارية والتواصل، على الرغم مما أصابها من ضعف ووهن بضياع الأسباب المادية والنظامية؟.

٣- الأمة أو الجماعة تصير الأصل، فهي مستودع الرسالة المحمدية، وبالتالي فإن وجود الإمام والدولة وجود منسوب أو مشتق. ومن ثم فإن بقاء الأمة مرتبط بالعلة وليس بالمعلول. واختفاء الإمام -وإن أضعف وحطّ من فاعلية الأمة- لا ينفي وجودها. فالأمة في الإسلام هي التي تفرز النظم بحكم مضمون الإسلام عقيدةً وشريعةً. فالإسلام عندما جاء بأمة لم يقرنها بحتمية تنظيمية معينة، ومن ثم صارت «قيمة عليا» ثابتة لا تحبسها أطر جامدة، بل هي القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظمية التي تتلاءم ومعطيات العصر. ومن ثم فإن انحسار المؤسسات التاريخية للأمة لا يعني زوال الأمة.

٤- الأمة الإسلامية هي المستخلفة في الأرض، أي أنها «الأمة» بين الأمم. ولا نجد للأمة الإسلامية -وفق المعنى المشار إليه عاليًا- نظيراً في المفهوم الذي عرفته أوربا في العصور المسيحية أو في المفهوم المعاصر للقوميات كما جاء به عصر التنوير في أوربا. ذلك لأن الأمة الإسلامية تفترق عن غيرها من الأمم من حيث تجاوزها العصر الزمني. فهي ذات شخصية حضارية مميزة، ولكنها غير موقوتة بمسار تاريخي محدد. ومرد ذلك هو مصدر التمايز ذاته الذي يجعل لأمة الإسلام موقعها المميز بين سائر الأمم. فهي في بقائها واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقيدة التي انبثقت منها، لا فقط بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها. ولهذا كله فإن السمة الأصولية المميزة للأمة هي التي تصبغ الجماعات البشرية على اختلاف أنواعها، بصيغتها. ولهذا لم تقتصر العاصمة الحضارية للأمة على موقع جغرافي دون آخر، بل تعددت المراكز الحضارية مع امتداد الجماعة «الأمة» ذاته، وباتت عواصم الدولة الإسلامية تتعدد وتتوالى. وهذا يعني أن الإسلام عالمي لا يكرس المركزية ولا يقبل ثبات العاصمة، كما يعني أنه في حالة إحياء متجدد ما إن يتهاوى المنحنى في موقع حتى يتصاعد في مواقع أخرى. وأيًا كانت الأشكال والتسميات والقوالب التنظيمية التي تتخذها هذه الصحوات، فإن مرجعها دائمًا هو أن روح الأمة في سعي دائم نحو التجدد والمقاومة.

ولكن ماذا عن الأمة بوصفها مستوى للتحليل؟ وما دلالة أبعاد التأصيل المنهاجي السابقة لمفهوم الأمة؟ التأصيل المنهاجي السابق يبين لنا أن الرابطة الدينية/ العقدية هي

الأصل في منشأ الأمة واستمرارها وبقائها. إذن الأمة تمثل، بلغة علم السياسة الحديث، منطقة ثقافية حضارية يمكن دراسة تفاعلات وعلاقات مكوناتها انطلاقًا من البحث في تأثير الرابطة المشتركة بينها، في ظل تأثير التنوع أو التباين في الجوانب الأخرى المادية، في ظل تأثير وقائع الأحداث وتطوراتها، وفي ظل تعددية الدول القومية (الإسلامية).

وإذا كانت مدارس غربية متنوعة قد اتجهت لتخطى المستوى «التقليدي» للتحليل أي مستوى الدولة القومية وتجاوزه نحو مستويات أكثر كلية وشمولا، فلقد انطلقت هذه الجهود جميعها من نقد النموذج الوستفالي، الواقعي التقليدي، الذي يركز على الدولة القومية ويُسقط أيضًا القيم والثقافة والدين.

ولقد توالت هذه الجهود -مع ما بينها من اختلافات ابتداءً من مدرسة «المجتمع الدولي» International Society إلى مدرسة المجتمع العالمي World Society إلى مدرسة الجماعة العالمية World community، وجهود المدرسة البنائية الجديدة، واهتماماتها بتأثير الأفكار والقيم والثقافة ومستويات من التحليل تتجاوز التقليدية، وعلى اعتبار أن العلاقات الدولية هي هيكل اجتماعي[١].

بعبارة أخرى، فإن الاقتراب القيمي- الثقافي في دراسة العلاقات الدولية لابد أن يؤثر على مستوى التحليل؛ حيث إن الانتقال من مستوى الدولة القومية في ظل الوضعية المادية إلى مستوى ما بعد الدولة القومية قد اقترن بمراجعة الوضعية المادية وتجدد الاهتمام بالقيم والأبعاد الثقافية في دراسة العلاقات الدولية. ومن هنا يستطيع مفهوم الأمة أن يقدم إسهامها من منظور حضاري إسلامي يشارك في التراكم العلمي على صعيد مستوى التحليل، وذلك في ظل المراجعة الناجمة عن تجدد الاهتمام بالقيمي والثقافي والديني في النظرية الاجتماعية بصفة عامة ونظرية العلاقات الدولية بصفة خاصة.

ومن واقع إسهام د. أمانى صالح الجديد في مجال دراسات الأمة، يمكن تلخيص أبعاد ومزايا وإشكاليات الأمة (بصفة عامة) باعتبارها مستوى للتحليل على النحو التالي[٢]:

(1) Peter Mandaville: op. cit.

(٢) أماني صالح: توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية (في) أماني صالح وعبد الخبير عطا (مؤلفان)، العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري، (في) نادية محمود مصطفى، منى أبو الفضل (محرران): مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية، مرجع سابق، الجزء الخامس.

«الأمة -بوصفها مفهومًا- هي أحد الإسهامات الإسلامية الأصيلة في رصد ظاهرة الاجتماع الإنساني والتطور التاريخي/ الحضاري للجماعات الإنسانية. فمفهوم الأمة هو تصور قدمه الإسلام لوصف مستوى أو نموذج معين للوجود الجمعي. ورغم أن مصدر هذا المفهوم إسلاميٌّ إلا أنه لم يُعْنَ فقط بوصف الأمة الإسلامية، بل بتقديم تصور عامٍّ مجرد للجماعة/ الأمة في التاريخ الإنساني إسلاميّ أو غير إسلاميّ، فضلا بالطبع عن النظرية القرآنية للأمة الإسلامية.

لقد كان الخطاب القرآني في العموم هو المصدر الذي أسس المفهوم وحدد أبعاده. . .

ويتشكل مفهوم الأمة تأسيسيًا -من واقع الخطاب القرآني- من الأبعاد الأربعة التالية:

الجماعة: هي المادة الحية للأمة؛ فمركز الثقل في الأمة هو الجماعة وليس المؤسَّسة أو الدولة أو الفرد، المنهج (العقيدة ونمط السلوك): هو بمثابة الرابطة التي تجمع أجزاء هذه الجماعة وأفرادها في وحدة.

المنهج: قد يكون دينًا سماويًا أو عبادة وثنية، أو تقاليد وأفكارًا موروثة عن السلف، وقد يكون شريعة أو مذهبًا إصلاحيًّا بعينه.

الوظيفة/ الدور: ويعني هذا البعد وجود التزام من الجماعة إزاء معتقدها وطريقتها المثلى في الحياة. . . ويقع التزام الأمة إزاء معتقدها ومنهجها بين أحد مستويات ثلاثة: أولها- تحقيق التكامل أو الظهور والتبلور الوجودي الفعلي للأمة في الواقع. والمهمة الثانية- هي الدفاع أو الذود عن العقيدة أو الطريقة المثلى للحياة. ثالثًا -وأخيرًا- التحرك الإيجابي لنشر الدعوة أو المنهج؛ وهو أحد السمات الأساسية للرسالات السماوية والحركات الإصلاحية. . .

الزمن: فإن «الأمة» بأبعادها السابقة ليست ظاهرة مفتوحة تاريخيًا بل يحدها إطار زمني يفصل بينها وبين ما يليها من أمم، وإن شاركوها في خصيصة أو أكثر مثل الالتزام العقيدي أو منهج الحياة. والإطار الزمني لا تحدده سنوات بعينها بل يتحدد بناء على العنصر الوظيفي السابق، وهو مدى نجاح أو فشل كل جماعة أو جيل في إنجاز مهمته أو رسالته.

انطلاقًا من مجمل العناصر السابقة يمكن تعريف «الأمة» باعتبارها «جماعة من البشر يربطها الانتماء والولاء لمنهج معين قد يشمل تصورًا عقديًا أو طريقة حياة وسلوك أو كليهما معًا، وتسعى هذه الجماعة -عبر فضاء غير محدَّد من التحركات والسلوكيات الداخلية والخارجية- إلى إنجاز وظائف الدفاع عن تلك العقيدة وذلك المنهج أو إظهاره أو نشره في إطار زمني معين». . .

إن الأمة بهذا المفهوم هي كيان عقدي وحضاري. ولا تشير الأمة إلى كيان اجتماعي/ جغرافي/ سياسي كالدولة-القومية، بل إلى كيان اجتماعي/ ثقافي/ حضاري؛ ومن ثم فالمدخل -في تحديد هذا المستوى من مستويات التحليل- هو مدخل «إبستومولوجي» وليس «أنطولوجي»؛ حيث المتغيِّر الأساسي والمحوري هنا هو العقيدة بوصفها إحدى الديناميات المعترف بها في العلاقات الدولية، وذلك في مقابل متغير أو دينامية «القومية» لدى الدولة. . .

ويتمثل العنصر الثقافي لدى «الأمة» في العقيدة؛ حيث العقيدة هنا بمعنى نسق القيم والأفكار والمعتقدات المتعلقة بتفسير ورؤية الكون والعالم والمجتمع وعلاقة الإنسان بكل من تلك الأبعاد ودوره فيه وأهدافه. وتؤدي العقيدة وظيفة مهمة في تشكيل «الأمة»؛ هي خلق قاعدة مشتركة من الأفكار والتفسيرات والتعريفات ومنظومة القيم والأهداف ونسق الولاءات؛ لتربط تلك القاعدة المشتركة بين مجموعة من البشر غير القريبين جغرافيًا أو لغويًا أو عرقيًا.

وتحمل الأمم في مساراتها نوعًا من الصيرورة التاريخية عبر مراحل أو حالات لكل منها أهدافها وغاياتها. أولى تلك المراحل هي بناء الذات، ذلك البناء الذي يبدأ ببلورة جوهرها العقيدي وينتهي ببناء هيكلها السياسي؛ بحيث يمكن القول إن «الدولة» (وليس الدولة-القومية) هي أعلى أو أنضج مظاهر التعبير الخارجي عن وجود «الأمة»، ولكنها ليست شرطًا لوجودها. ثانيًا- حالة الدفاع؛ وهي حالة وليست مرحلة؛ لأنها تتخلل جميع مراحل تكوُّن الأمة بدءًا من بلورة أساسها العقيدي إلى حماية تماسكها الجماعي البشري وحتى بلورة قواعدها المؤسِّسية، بل يمكن القول إن الدفاع وتحديد أو تمييز الخصوم والأعداء يمثل أحد تكتيكات تكوين اللُّحمة الداخلية للجماعة وتماسكها.

ثالثًا- مرحلة التمدد والهيمنة: وتتمثل في نوع من ممارسة علاقات القوة مع الأمم المنافسة كأعلى مراحل ظهور الأمة.

من الطرح السابق، يمكن أن نزعم أن علم العلاقات الدولية بتجاهله مفهوم (الأمة) بوصفه مستوى من مستويات التحليل يفتقر إلى مصدر مهم لتفسير جانب من العلاقات والتفاعلات الدولية، يمكن أن يستفيد كثيراً بتوظيفه كما يخسر بتغييبه عن التحليل. ويرجع ذلك إلى العديد من الأسباب: أولها- أن علم العلاقات الدولية التقليدي يُعنى بشكل كبير بالجانب المؤسَّسي أو النظامي؛ حيث أغلب الكيانات أو الوحدات محل التحليل هي وحدات مؤسسية أو نظامية. وعكسَ هذا الاتجاهُ في مجمله تأثرًا بالواقع الأوربي والغربي ومستوى تطوره الحالي الذي تعد «المؤسسية» أهم إنجازاته.. ويمكن بمقولة أخرى القول إن هذا الاقتراب التحليلي يعكس انحيازًا أيضًا لمرحلة معينة من مراحل نمو الكيانات الدولية؛ هي مرحلة اكتمال ونضج تلك الكيانات، بينما تبقى مرحلة ما قبل النضج والتبلور -أي حركة ونضال الكيانات نحو التبلور في السياق الدولي- مرحلةً غائبة رغم أنها دون شك تترك أثرًا كبيراً على التفاعلات الدولية وتحرك جانبًا لا بأس به منها.

في هذا الإطار فإن طرح مستوى الأمة (الجماعة العقيدية الناشطة) يغطي جانبًا مهمًا في مجال العلاقات الدولية مثل مراحل التكون الطويلة للكيانات والأزمات الدولية السابقة على ظهورها.

«الأمة» بوصفها مستوى للتحليل تلقي الضوء على فاعل مهم تم تجاهله في الأدبيات التقليدية للعلاقات الدولية المعاصرة؛ وهو الجماعة، وعلى دينامية مهمة من ديناميات العلاقات الدولية هي العقائد. وقد تجلت في السنوات الأخيرة أهمية العقائد الدينية والجماعات في صياغة العلاقات الدولية بشكلٍ أثبت علم العلاقات الدولية فقرًا في معالجته.

إن «الأمة» -بوصفها مستوى للتحليل- تتيح أيضًا للباحث التركيز على مناطق بينية تربط -أكثر مما تجزئ- العديد من عناصر التحليل في العلاقات الدولية، خلافًا لغيرها

من المستويات التقليدية للتحليل التي تركز على بُعد بعينه لا تغادره إلى ما سواه؛ مما يخلق مشكلة يعترف بها العديد من أساتذة العلاقات الدولية؛ وهي مشكلة الربط بين المستويات المختلفة للتحليل والجمع بينها في تحليل واحد.

خلاصة القول: على ضوء ذلك القدر من طرح الدكتورة أماني صالح؛ فإن مفهوم الأمة يتجاوز الرؤى التي تركز على الفواعل من غير الدول -دون إسقاط دور الدول- وهي الرؤى التي برزت في ظل مراجعة ونقد منظومة الدولة-القومية. يتجاوز مفهوم الأمة بعلاقته بمستويات التحليل الثلاثة (التي تعاقبت المنظورات الغربية المهيمنة على العلاقات الدولية في التركيز عليها) كلا من تلك المنظورات على حدة وعلى النحو الذي يؤكد مصداقيته في تشخيص وتفسير التفاعلات الدولية في أي مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية؛ سواء تلك التي شهدت بروز الدولة-القومية أو التي شهدت بروز فواعل أخرى من غير الدول، وهو الأمر الذي يتسق معرفيًا وأنطولوجيًا مع حقيقة الظاهرة الدولية كونَها ظاهرة معقدة الأبعاد والمضامين؛ بحيث لا يلغي بُعْدٌ منها الآخر.. كذلك يحمل مفهوم الأمة الميزة نفسها (المتعلقة بتجاوز الانحياز لبعد واحد) فيما يتعلق بمضمون ومحتوى التفاعلات موضع الدراسة والتحليل، فهو لا يقتصر على التركيز على أي من الأبعاد السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية دون غيرها على غرار عديد من المنظورات الغربية التي تعاقبت على علم العلاقات الدولية؛ ذلك أن مفهوم الأمة بعلاقته بالمستويات الثلاثة إنما يفرد مكانًا لأنماط التفاعلات المختلفة التي يشارك فيها الأفراد والجماعات وليس فقط صانعو القرارات ومنفذوها من الدبلوماسيين أو العسكريين أو رجال الأعمال.. وخلاصة ما سبق أن مستوى تحليل الأمة يمكنه أن يحتفظ بمصداقية أكثر استمرارًا في فهم ودراسة العلاقات الدولية مهما تعاقبت على واقع العلاقات الدولية المتغيرات التي تعطي أولوية الاهتمام بفاعل دون آخر أو بمجال ومضمون دون غيره؛ لأنه يستوعب بدرجة أكبر ما يمكن أن نسميه بطبائع الظاهرة الدولية (والإنسانية عمومًا) من تعقيد وتداخل المتغيرات والأبعاد خلافًا للمنزع الذي يحكم المعرفة الغربية من انحياز بين فترة وأخرى إلى تغليب عنصر أو متغيِّر وحيد يعكس غالبًا مصلحة القوى المهيمنة على الواقع أو الفكر أو العلم.

وعلى ضوء هذه الثلاثية: الجماعة - الأمة - الدولة، فإن الرؤية عن مصدر إصلاح «العالم» تتضمن عدة دوائر تتضافر في تأثيراتها وهي كالآتي:

* إصلاح الإنسان الفرد على ضوء ميزان الحق والواجب، فحقوق الإنسان ليست مجرد حقوق ولكن ضرورات[1]. والوجه الآخر لها هو الواجبات والالتزامات، فليس للفرد على الدولة أو الحكومة حق المحاسبة والرقابة والشفافية فقط، ولكن ما واجبه ليستأهل هذه الحقوق؟ هنا يقفز حاليًا ما يسمى التربية المدنية وثقافة الديمقراطية وثقافة التعددية، وجميعها تعبيرات معاصرة لإعداد الإنسان لدوره الديمقراطي أو نقل الدور المجتمعي العام المشارك في المجال العام. وهذا الإعداد لابد أن يتم على ضوء ميزان بين ما هو مدني وما هو قيمي ديني وميزان بين ما هو فردي ومجتمعي... كل ذلك انطلاقًا من مفهوم الإنسان وحقوقه في الرؤية الحضارية الإسلامية[2].

* فالإنسان -في المنظور الحضاري الإسلامي- جعله الله تعالى في الأرض خليفة، واستعمره فيها، وحمّله «الأمانة» التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها، وكرمه منذ بدء خلقه، فخلقه بيده، وعلّمه.

الإنسان -في المنظور الحضاري- روح وجسد، الإسلام -بوسطيته واعتداله وعدله- يعترف للجسد والجانب المادي من النفس الإنسانية بحقوق وحريات، وكذا الأمر بالنسبة للعقل والنفس والجانب الروحي، لكنه في أي من الحالين لا يَترك الإنسان سدى، ولا يعترف بالإباحية المطلقة، حتى يكتنف الروح والجسد في حدود الله تعالى الواسعة، ويحفظهما من نواقصهما بمقاصد عليا وشرائع طاهرة مطهرة.

الإنسان -في المنظور الحضاري- مبرّأ براءة أصلية، لا يحمل خطيئة غيره ولو كان هذا الغير أخاه، بريء حتى تثبت عليه إدانة، بل المجال مفتوح أمامه لكي يصلح ما

(١) محمد عمارة: حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات وواجبات، الكويت: سلسلة عالم المعرفة (٨٩)، مايو ١٩٨٥.

(٢) انظر بناء المفهوم في: نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح وآخرون: منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام، (في) أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، (في): سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (٤)، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، ج. م. ع، ٢٠٠٥، ص ٣٩٧-٤٩٦.

أفسد، الإنسان -في هذا المنظور- محفوف بالرعاية، لا ينهض في هذا الكون مترامي الأطراف وحده، وليس عدواً للطبيعة ولا منافسًا لها، وليست الأقدار الإلهية بالتي تسعى لإعاقته أو مشاكسته على النحو الذي تصوره أساطير بعض الحضارات الأخرى. فالمنظور الإسلامي يرى الإنسان مخلوقا مبتلًى، مُنح من النعم والملكات ما يجعله كفئًا لعبور الامتحان الدنيوي إلى الفوز الأخروي.

هذا التصور الحضاري لا يقتصر على الإنسان الفرد، بل يمتد ليصور الإنسان في تجلياته الجماعية على مستويات الأسرة والجماعة، والدولة والأمة، وعلى مستوى البشرية، ومن هنا يتحرك المنظور الحضاري في المجال السياسي ليفرز قيمًا تتواءم مع الإنسان الخليفة المستخلف المكرم (المشرَّف) الممتحن (المكلف)، فيكون قوام الحكم والسياسة.

فالعمل السياسي بغير مقتضى الخلافة والاستخلاف، كذلك الاستبداد واتباع الهوى السياسي، والحكم بغير الحق بين الناس، وعدم تحقيق قيم العدل والمساواة والتكريم لعامة الناس، والافتئات على حريات الناس لاستعبادهم وانتهاب حقوقهم... كلها ممارسات سياسية تعارض جوهر «الإنسانية السياسية» كما يتصورها المنظور الحضاري الإسلامي.

وحقوق الإنسان -في هذه الرؤية- تختلط بواجباته وتتداخل معها، فالإسلام أعلى من مقام الحقوق حتى صار الكثير منها واجبًا على الغير أو على ذات الإنسان نفسه.

والحقوق الإنسانية الحضارية لا تقف عند مجال، بل هي شائعة في نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، وهي سواء لا تؤثر في جوهرها اختلافات سياق من زمان ولا مكان ولا أحوال. لكن الفكر السياسي الإسلامي -في منظوره الحضاري- قُدِّر له أن يكون الأكثر تعرضًا لهذه المسألة.

إن الزخم الذي فرضه الربع الأخير من القرن الميلادي العشرين حول حقوق الإنسان قد أعلى من شأن الحقوق الإنسانية السياسية (المدنية). ولكن هذا الزخم الذي يستقي -في جذوره- من منابع حضارات أخرى، وإن كان يلتقي في بعض مسافاته مع رؤية

المنظور الإسلامي، فإن التميز في رؤية الإنسان في المنظور الأخير يقتضي تميزًا في الطرح النهائي لحقوق الإنسان.

فالديمقراطية السياسية -في المنظور الحضاري الإسلامي- تُقبل وهي محكومة بثوابت هذا المنظور، فلا يمانع من الاستفادة من آلياتها، ولا في قبول بعض ما يرتبط بها من قيم، لكن كل ذلك بما لا يتجاوز ثوابت القيم والمبادئ والأحكام. وقس على ذلك سائر الحقوق الإنسانية.

* إصلاح الجماعة - الأمة / الدولة والنهوض بها (بين الدولة والأمة): إن أسباب ضعف الأمم والجماعات في رؤية إسلامية إنما تنطلق من الأسباب القيمية التي تنعكس على الأسباب المادية، ومن ثم فإن النهوض والإصلاح والتجديد والإحياء يبدأ أيضًا من هذه الدائرة القيمية ممتدًا بالتفعيل إلى الدوائر الأخرى. كما أن إصلاح «الكلي» شرط لإصلاح الجزئي، فحال الأمة لابد أن ينعكس على حالة شعوبها ودولها كل على حدة.

كذلك فإن حال الجماعة لابد أن ينعكس على الدولة التي تجسدها. ومن ثم فإن إشكالية العلاقة بين الأمة/ الدولة (أيهما أسبق على الآخر) تنعكس في إشكالية الإصلاح على هذا المستوى الجمعي، بقدر ما تتجسد أيضًا إشكالية العلاقة بين المادي/ القيمي.

ولقد كانت هذه الإشكاليات موضع اهتمام الفكر الإسلامي عن أسباب صعود وسقوط الأمم. ولقد بينت الآتى: من ناحية؛ إن المنهج القرآنى قد قدم الكثير حول أسباب سقوط وصعود الأمم وأبرز القرآن وأكد دور العوامل المادية والأخلاقية معًا، ودعا الانسانية لفهم السنن الإلهية الكامنة في العملية التاريخية. ومن ناحية أخرى: إن فقهاء ومفكري الإسلام، الذين تناولوا قضية الإحياء والتجديد عبر العصور في أماكن مختلفة، اتفقوا -بالرغم من اختلاف الظروف في أطر تاريخية مختلفة- على المنهج القرآنى في هذا الأمر.

والجدير بالذكر أن الدراسات الدولية الغربية حول التطور التاريخي لأنماط النظم الدولية -ولا أقول الدراسات الاستشراقية عن الحضارات بالطبع- قد تعددت اقتراباتها

(مثلا: اقتراب الدورات Cycles وغيره)، إلا أنها جميعًا قد سقطت في أحادية عوامل التفسير المادية أساسًا دون اعتبار لتأثير العوامل غير المادية، تلك الأخيرة التي احتلت مكانة أساسية في الرؤية الإسلامية عن تطور النظم وعن تفسير التاريخ[١].

رابعًا- منظومة قيم الإصلاح والتغيير:

* الحوار انطلاقًا من التعارف تأسيسًا على التعدد والتنوع بين الأمة الإسلامية وأمم العالم.. أي فيما بين شعوب وأمم العالم أجمع.

* التدافع والتداول الحضاري فيما بين الأمم والدول المسلمة وغيرها. وهذه المفاهيم تشكل منظومة الفقه الحضاري الدولي[٢].

وهي تربط المفهوم الإسلامي للحضارة بالسنن الإلهية التي عبر عنها القرآن الكريم، والتي تحكم العقل الإنساني، حيث ترتبط كل حركة إنسانية بهذه السنن؛ مثل: سنن الاستخلاف، سنن الابتلاء، سنن التغيير، فضلا عن السنن التي تحكم عمليات بناء النظم والمؤسسات.

ومن هذا المنطلق قدمت الحضارة الإسلامية في أصولها الإلهية والنبوية، وفي منتوجها الفكري والتاريخي جملة من المفاهيم الحضارية الكبرى التي تنطلق من فقه حضاري متميز له أصوله ومبادئه ومفاهيمه ومسائله. وتمكن الإشارة إلى هذا الفقه وأصوله وإلى بعض مفاهيمه الكبرى وقيمه المعبرة، على النحو التالي:

- التعارف الحضاري - التعددية الحضارية = التنوع الحضارى.
- التدافع الحضاري - حوار الحضارات في مقابل صدامها وصراعها.

(١) وحول نماذج توظيف التاريخ في الدراسات الغربية عن تغير النظم الدولية وحول خصائص هذا التوظيف من حيث درجة المركزية الأوربية ونمط العلاقة بين الأبعاد المادية وغير المادية، وحول أبعاد المقارنة بين منظور إسلامي والمنظورات الأخرى التي وظفت التاريخ في دراسة «التغير الدولي» انظر:
- نادية محمود مصطفى: أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية، (في) أعمال المؤتمر الدولي الذي نظمته مكتبة الإسكندرية (ديسمبر ٢٠٠٦): «عالمية ابن خلدون».

(٢) انظر بناء مجموعة هذه المفاهيم (في) نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح: منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

– التداول الحضاري – الإنسان في الرؤية الحضارية الإسلامية.

١- التعددية الحضارية = التنوع الحضاري:

التعددية تنوع مؤسس على «تميز.. وخصوصية»، تُقابل «الوحدة – والجامع»؛ لكنها لا تعني بالضرورة التشرذم والقطيعة ولا التمزق. فبدونَ الوحدة الجامعة لا يمكن تصور التنوّع والتعدد والخصوصية والتميز. والأمر بعكسه صحيح. وتعددية الحضارات والأمم والأديان والثقافات والأفكار أمر واقع لا يُنكَر، لكن الرؤية الإسلامية تؤصل لهذه التعددية الحضارية تأصيلا متميزًا، يتميز بإنسانيته وفطريته وتعايشه مع الآخر.

فالرؤية الإسلامية تقصر «الواحدية» على الذات الإلهية والحق الذي من عندها، فيما ترى المخلوقات أزواجًا، والمساعي أشتاتًا، وأن لكلٍ وجهةً هو مُوَلِّيها... إن الرؤية الإسلامية الثابتة ثبات الاعتقاد تجعل من التعددية والتنوع «سُنّة» من سُنَن الله -سبحانه وتعالى- في الخلق والمخلوقات، بل هي آية من آياته، ليس فقط في عالم الأكوان والطبيعيات، بل في الاجتماع الإنساني والعمران البشري، وفي شئون الأمم والحضارات.

وقد قدمت الحضارة الإسلامية نموذجًا فريدًا في حفظ التعدديات غير المتناقضة، وحفظها من التعارض الذي يؤول للتصارع، بل حل التناقضات حال وقوعها، بآليات ومقاصد لا تذهب إلى إلغاء الآخر أو نفيه، ولا إلى القطيعة عنه والانغلاق دونه بمخاصمته. ومن ثم يتكامل مع مفهوم التعدد الحضاري في الرؤية الإسلامية مفاهيم التعارف الحضاري والتدافع الحضاري والتوازن الحضاري والتداول الحضاري.

٢- التعارف الحضاري:

أقر الإسلام بكل جلاء اختلاف الناس وتنوعهم، بل جعل ذلك سُنَّة إلهية قاضية، ﴿**وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ [هود: ١١٨]، ونسب هذه الحال إلى الجعل الإلهي والمشيئة العليا، وأن وراءها قصدًا ولها غاية، ألا وهي أن يتعارف الناس والأمم. إن اختلاف الناس شعوبًا وقبائل، وجماعات وأممًا، وطوائف وقوميات... إلخ، لم يكن لتنعقد

بينهم مصارعة حتمية أو مقاتلة مفروضة، بل ليتعارفوا ويتواصلوا، ويسهل التعايش فيما بينهم.

إن التعارف الحضاري يرتبط بمبدأ الأصل البشري الواحد

إن هذا التعارف يقرر المعرفة المتبادلة، وينفي التفاضل بالعنصر أو ما يسمى بـ«التفرقة العنصرية»، أو بالأرض أو بأي عامل غير القيمة والعمل الصالح التي سماها القرآن: (التَّقْوَى).

إن هذا التعارف في أصول الفقه الحضاري الإسلامي يوجه نحو تكاليف حضارية من النوع الكلي، تكاليف التواصل في كل مجالاته الثقافية والسياسية والاقتصادية، والتلاقي والتعاون على البرِّ والتقوى لا على الإثم والعدوان، الأمر الذي تبرز فيه الأخلاقية الإسلامية في القسط والبر بغير المسلمين، وفي جو من الأمن والأمان يتيح للدعوة الإسلامية أن تمضيَ، ويتيح للمخالف أن يقف منها موقفًا حرًا، لا قهر فيه ولا إكراه، ويتيح للمسلم أن يتزوج من غير المسلمين، ويتيح للجميع أن يأكل بعضهم من طعام بعض، وأن يتحاوروا في كل الشئون، بل ويتجادلوا بالتي هي أحسن.

إن سنة التعارف الحضاري هي التي تكفل للبشر أن يعرف بعضهم البعض، وأن يتعرف بعضهم على ما لدى الآخر من قيم وأفكار، من مشترك ومن خصوصيات، وأن تبقى العلاقة -ضمن المنظومة الإسلامية- قائمة على احترام الحرمات، وصون الكرامات، والقسط في كل المعاملات، بل زيادة البر والإحسان؛ تحقيقًا لمقاصد عليا أقرتها الشريعة الإسلامية.

إن التعارف الحضاري ينفي الانغلاق الحضاري، وينفي التصادم لغير ما سبب، وينفي الصراع الحضاري لغايات ضئيلة من قبيل الهيمنة على العالم، والسعي لرسم صورته على نمط هو من خصوصيات أمة أو حضارة معينة.

٣- حوار الحضارات في مقابل صدامها وصراعها:

توجه الإسلام إلى الإنسان يدعوه إلى الله -تعالى- وإلى دينه، ولم ينتظر الإسلام أن يؤمن به الناس جميعًا، بل إن الله -تعالى- أخبر أنه لم يشأ ذلك، ولو شاء لكان.

من هذا كان لابد أن يقع التعارف بين المسلم والعالمين، التعارف باعتباره منطلقًا للتواصل والتواصي، هذا التعارف لا يتم بغير حوار وجدال، وسجال حضاري وتناظر ثقافي، يحقق المقاصد العليا، ويجعل الدعوة نظام حياة ونهج حضارة مستديمًا. ولهذا لهج القرآن بدعوة غير المسلمين لهذا الحوار الحضاري السجالي المستقيم على شرعة ومنهاج، والمنضبط بأخلاقيات جدل راقية، والطارح لكل الأسئلة المعلقة في المسافة البينية الواقعة بين حضارة الإسلام وسائر الحضارات، والهادف للوصول إلى كلمة سواء:

إن هذا الحوار لا يقف عند حدود ما يسمى اليوم بحوار الأديان الذي يصوره البعض تصويرات مغلوطة بأسماء توحيد الأديان وزمالتها وما إلى ذلك، إنه حوار بين القيم العليا التي تمثلها كل حضارة، حوار غير دخيل على طبيعة الحضارة الإسلامية التي جاء دينها ينادي الأقوام من كل حدب وصوب، ويراسل الدول والشعوب، ويجعل من التعارف أرضية القيم العالمية، ومن الحوار أداته الكبرى.

وعلى منوال الحوار القرآني والحوار النبوي، سارت الحضارة الإسلامية تفتح ميادين الاحتكاك والتواصل، وقنوات الحوار والجدال الحضاري، بلا مواربة ولا تضييق. ففي كنف هذه الحضارة عاشت أقوام وشعوب، وملل ونحل، وطوائف وطبقات، . . . عاشت وتعايشت، ودرست وتدارست، حتى شاع في قرون الإسلام حوارات المسلمين مع علماء المسيحية على وجه الخصوص، ومع جميع أصحاب الأفكار والآراء الفلسفية والعقدية المتصلين بالحضارة الإسلامية.

إن الطرح الإسلامي المعاصر للحوار بين الحضارات يأتي بمثابة بديل ودعوة لإعادة تشكيل العلاقات الدولية بشكل مختلف تمامًا، ويأتي تعبيرًا عن الاعتقاد بإخفاق الأساس السياسي-القانوني الذي أقيم عليه عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية.

فالحوار بين الحضارات -بهذا- من ناحية أولى ليس دعوة لمجاراة الواقع أو حتى لإدخال تعديلات طفيفة عليه، بل هو مطالبة بتغيير الأسس والجذور التي يصدر عنها هذا الواقع، وهو من ناحية ثانية ليس هدفًا نهائيًا أو أمرًا مطلوبًا لذاته، إنما هو طريق وعملية جديدة مدعو إليها لغيرها: لإعادة بناء النظام العالمي.

إن صحوة الفكر الإسلامي وانبعاثة الأمة التي برزت مظاهرها في الربع الأخير من القرن الميلادي المنصرم، واجهت -في مقابل دعوة الحوار هذه- موجة من التهييج والتشويه، باسم الغضب الإسلامي والخطر الأخضر.

وكان الرد الأنسب هو إبراز الوجه الحقيقي لحضارة الإسلام، المتمثل في القيمة التعارفية بوصفها مقصداً أعلى، والوسيلة الحوارية باعتبارها قيمة وأداة جامعة.

إن هذا الحوار في طرحه الجدي يشترط التزام «الدول» و«الأمم والحضارات» بالأهداف التي تعزز القيم الإنسانية لكونها قاسمًا مشتركًا بين الحضارات، والتركيز في الحوار على الموضوعات المعاصرة والحد من آثار «النزعة التاريخية»؛ أي التي تبرز الماضي الصدامي أو الصراعي للحضارات. وكذلك يشترط التكافؤ بين الإرادات. ويفترض بالتالي ضرورة تجاوز الأوزان النسبية الواقعة بين قدرات الكيانات العالمية أو الحضارية القائمة.

٤- التدافع الحضاري:

إن التعدد والاختلاف والتنوع بوصفه سُنَّة إلهية ومبدأ من مبادئ الرؤية الحضارية الإسلامية، قد يتحول من اختلاف تنوُّع إلى اختلاف تضاد وتناقض، وحينئذ تتحرك الرؤية الإسلامية صوب حل التناقض بكل ما لديها من أدوات وآليات لا تكُرُّ على أسسها بالإبطال. فمن السنن الثابتة حفظ التنوعات، وحفظ الخصوصيات، ومن ثم فلا سبيل إلى إلغاء الآخر أو نفيه أو صَرْعه أو إبادته، وبالتالي فلا سبيل إلى اعتماد النهج الصراعي الإهلاكي فيما يسمى بصراع الحضارات أو صراع القوى العالمية. إنما السبيل هو الذي أصَّل له القرآن الكريم واعتمده سُنَّة من سُنَن الله في الخلق، الحافظة والحافزة، هي سنة التدافع الحضاري.

فبدلا من الصراع سبيلا لحل التناقضات بين فرقاء التعددية، زكَّى الإسلام «سبيل التدافع» الذي لا يتغيَّا «نفي الآخر» وإنما تعديل المواقع، باعتباره من المعايير الإسلامية الضابطة الجامعة الحاكمة، فهو حراك لا إهلاك، إنه الدفع بالتي هي أحسن.

إن هذا التدافع هو الذي حفظ الأرض من الفساد، وهو من فضل الله ليس على

المسلمين وحدهم وإنما على العالمين. وفي هذا الإطار نفهم الدَفْع والدفَاع والتدافع بوصفها عمليات حضارية كبرى، وفي طيها وسيلة القتال حين لا يكَون إلا القتال لتعديل مواقف المشركين من الشرك إلى التوحيد، ومن الاعتداء إلى احترام الحرمات والارتداع عن إيذاء الناس. هذا التدافع على ما يبدو فيه من اشتباه بالتصارع، إنما هو شديد التميز عنه، إنه يدفع بالتي هي أحسن، ويدافع عن حال الظلم، ويدفع الآخر لتغيير موقفه المستنكَر، إنه أمر بمعروف ونهي عن منكَر.

٥- التداول الحضاري:

يثبت التاريخ البشري على طوله حقائق؛ هي في الرؤية الإسلامية سُنَنٌ من سُنَن الله -تعالى- في الأمم والحضارات، منها أن للأمم والحضارات أطواراً وأعماراً، ومن ثم كان لابد أن يشهد التاريخ البشري في إثر وفاة كل حضارة بزوغ ثم ظهور حضارة أخرى، تحل محلها وتقوم مقامها، ليأتي على هذه الحضارة ما أتى على غيرها، حتى تخلفها أخرى وهكذا. وهذا ما نسميه بالتداول الحضاري، وهذا التداول الحضاري قد يأتي بإحدى صورتين؛ إما الخلافة الحضارية، حيث تخلف حضارةٌ ما حضارةً أخرى سابقة عليها، وكلاهما من الجذور والأصول نفسها. وإما بالاستبدال / الإبدال الحضاري الذي يعني حلول حضارة محل أخرى مختلفة عنها وقد تسمى كل منهما «الوراثة الحضارية».

إن فكرة العُمْر الحضاري لا تعني حتميات أسطورية بالفناء، فأمة الإسلام موعودة بالبقاء بقاء كتابها، ولا تنتهي إلا بنهاية العالم وقيام الساعة، غير أنها غير معصومة من أن يصيبها الوَهَن الحضاري، وتجري عليها عوامل الفساد الحضاري من الترف والسَّرف، وتناحر العصبيات، والتنازع على الدنيا والدنايا، فحينها تدب في أوصالها أمارات النكوص، وتأخذ في مسار السفول.

والتداول الحضاري لا يشترط فناء الأمم لتحل محلها غيرها، إنما قد يعني تبادل الأدوار، وأن القوي قد يضعف أو يحل محله من يحوز قوة فوق قوته..... وهذه السُّنة داعية إلى ترك الطغيان، وإلى الرضا بالتوازن الحضاري؛ بحيث إن اختلالَ الميزان والطغيانَ فيه طريق إلى الإهلاك والاهتلاك الحضاري.

*** خلاصة القول عن منظومة مصادر الإصلاح ومستوياتها ما ذكره «خورشيد أحمد»**[١]:

القوة الحقيقية للحضارة الإسلامية كانت على الدوام في السعي إلى التميز الخلقي، والقوة المادية والرخاء والأمن في الوقت نفسه. فقد اتسمت كل مراحل صعود الحضارة الإسلامية واتساعها بالتحقيق العملي الديناميكي لمبدإ مفاده: أنه كلما اختلّ هذا التوازن، فإن قوى التدهور والتفكك تُضعف من نسيج المجتمع المسلم، وتؤدي إلى سقوطه، وقد شهد التاريخ الإسلامي طوال مسيرته الممتدة فترات كثيرة من القوة والضعف، والصعود والهبوط، والمد والجزر، والانتصار والهزيمة. إلا أن ما يعتبر فريداً بحق هو قدرة هذا المبدأ الإسلامي على التحقق في ظل ظروف مختلفة عبر الزمان والمكان. فبعد كل تدهور كان هناك إحياء يتميز بالتجديد والابتكار. وتوضح القراءة الدقيقة للتاريخ الطبيعة الديناميكية للأخلاق الإسلامية التي عبرت عن نفسها في سيناريوهات زمانية/ مكانية مختلفة.

خامسًا: الغاية حول العالم ومنظومة قيم تأسيسه (التوحيد، التزكية، العمران) ومنظومة معايير إصلاحه: العدالة، الاستخلاف، العمران، المصلحة، المقاصد، الإنسانية، جميعها مفاهيم تأسيسية في الرؤية القرآنية عن العالم، وقد تم استحضارها بأكثر من سبيل وفي أكثر من سياق، على نحوٍ يصعب معه التوقف بالشرح عند كل منها.

ومن ناحية أخرى، تجدر الإشارة إلى أن الفلسفة التي تستند إليها هذه الرؤية وغيرها إنما محورها مفهوم المقاصد العامة التي تحدد مفهوم المصالح.

ومن أبرز من أسهم في التنظير السياسي للمقاصد العامة واتخاذها مدخلا منهاجيًا، هو د. سيف عبد الفتاح[٢].

---

(1) Khurshid Ahmed: Preface of: M. Umer Chapra: Muslim Civilization, The Causes of Decline and the Need for Reform, The Islamic Foundation. U.K, 2008, p. ix.

(٢) انظر بناء مفهوم المدخل المقاصدي من إعداد عبده إبراهيم (في) سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير): معجم مفاهيم الوسطية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية (تحت الطبع). =

ويمكن تلخيص محور أعماله الممتدة في هذا المجال في الآتي:

المدخل المقاصدي: هو منظومة فكرية مستفادة من المقاصد الشرعية من أجل بناء منهج للتفكّر والنظر، وللبحث والدراسة، وللأداء والتعامل، في جميع مناحي الحياة الفردية والاجتماعية، في إطار وسطية الإسلام. و«المقاصد الشرعية» تشير إلى مقاصد مخصوصة ترتبط بالشريعة ومرادها وشروطها وقواعدها، إلا أن وصفها بالشرعية لا يمنع من كليتها أو عمومها. و«المقاصد» من القواطع في الدين؛ ذلك أنها تشير إلى الكليات الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهذه المقاصد استُقرئت -حصراً- من نصوص الشريعة وفق ترتيب معين، وقد أشار الشاطبي إلى قسمتها ما بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلّف.

وتحري «المقاصد الشرعية» يكون بالنظر إلى قيمتها في ذاتها، وفق ترتيب معين على ما أشرنا، فما به يكون حفظ الدين مقدَّم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل، وهكذا. . ، ثم إن رعاية كل الكليات الخمس يكون بوسائل متدرجة حسب الأهمية من ثلاث مراتب: وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات، وينضم إلى كل مرتبة منها ما هو مكمل لها، فهو مندرج معها في الرتبة، ذلك أن الضروري مقدم على الحاجي عند تعارضهما، والحاجي مقدم على التحسيني عند التعارض، وكل من هذه الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له حال تعارضه معه.

تعد المجالات من أعمدة الحضارة وأصول صلاح الدنيا، والتي يمكن أن تؤسس للبناء الحضاري في مكوناته والمركّب الحضاري في تكويناته. ومن هنا يمكن الإشارة إلى «الكليات المجالية» التي تتضمن جملة الأحكام التي ترتبط بالمجال الديني، كيف لا يمكن تأسيس حضارة إلا على قاعدة من الفقه المجالي الديني، ويترافق معه المجالات المتعلقة بالنفس والنسل والعقل والمال بما يشكل سياقًا عمرانيًا لا يمكن بأي حال من الأحوال بلوغ المقاصد الكلية إلا بتحقيق نظم أحكام تلك الدوائر المجالية.

= انظر أيضًا:

Gasser Auda: Maqasid Al- Shariah as Philosophy of Islamic Law, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

ومن هنا فإنه وجب علينا أن ننظر إلى هذه «الأبنية المجالية» من زاويتين: الزاوية الأولى، المبنى الفقهي المتعلق بعمارة الأحكام الشرعية الجزئية وإسهامها في بناء الفرد والأمة والحضارة. والزاوية الثانية تفترض ضرورة وصل هذه الأحكام الجزئية من جهة بكلياتها الأساسية والتأسيسية «المقاصد الكلية العامة»، ووصل كل من هذا وذاك بالواقع المعيش وقضايا الأمة، في إطار رؤية كلية وعمليات جزئية في آن واحد، لا تفقد الكلي الحضاري ولا تغفل الفعل الجزئي. وهو أمر يجعلنا نتحدث عن الضرورات الخمس باعتبارها مجالات خمسة كلية كبرى تسع الحياة والإنسان:

١- البناء الديني المجالي.

٢- البناء النفسي المجالي.

٣- البناء البشري (النسل) المجالي.

٤- البناءات المعرفية والإعلامية والتعليمية والتربوية والفكرية والثقافية المشكلة للمجال العقلي.

٥- البناء المالي (المادي) الذي يتعلق بأصول البنية التحتية المتعلق بالعملية العمرانية في إطار الإمكانات والقدرات والآليات والأبنية والمؤسسات.

خماسية مجالية تتحرك ضمن عملية نظم كبيرة، تفضي إلى «فقه» يتعلق بعمليات الهندسة الحضارية وكلياتها الأساسية.

وعلى هذا فإن النموذج المقاصدي -وباعتبار إمكاناته وفعالياته وقدراته- قادر على العطاء ضمن مجالات متجددة، خاصة إذا ما ربطنا بين ذلك النموذج وتأسيس «علم للأولويات» يفترض أن يتعامل مع القضايا المختلفة على مستويات عديدة، فيتعامل به على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأسر والجماعات والشعوب والأمم.

ومن الجدير بالذكر أن المصلحة ليست فقط سمة بنيانية في نسق الشريعة، ولكنها فكرة مضبوطة لا يطاولها الغموض الذي تتسم به الفكرة الوضعية عن المصلحة (المصالح الفردية- الصالح العام- المصلحة الكلية للأمة). فهذه الأفكار على أهميتها لم تولَ الاهتمام الكافي في التأصيل والوضوح والضبط، وأهم عناصر ضبطها يتأتى

من ضرورة ربط فكرة المصلحة بأصول فكرة «الإصلاح» من جانب، وبينها وبين فكرة «الصلاحية» من جانب ثان، والأمران يحققان أصول الاعتبار المنضبط لحقيقة المصلحة، فتحقق الإصلاح من ناحية وتفعل في النظر والتطبيق فكرة صلاحية الشرعية في الزمان والمكان والإنسان على اختلافهم جميعًا.

إن فكرة المصلحة في تعانقها الحيوي وتفاعلها الجوهري مع فكرة «المقاصد» مدخل للتفكير المقاصدي، إنما تحقق فاعليات تأصيلية وتنظيرية ومنهجية وبحثية شديدة القيمة، إذا ما أخذ الموضوع مأخذ الجد والجدية، وهي في التحليل الأخير تشكل مفهومَ منظومة: «المصلحة والإصلاح والصلاحية». والمصلحة والمقاصد يمثلان منظومتين حاكمتينٍ لأفكار مثل: العُرف والعادة والاستحسان والضرورة، وفي سياق المجالات المعرفية المتواصلة والمتساندة: القانون والسياسية والاقتصاد والاجتماع.. إلخ.

فالمصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها، ومراعاة الشريعة للمصالح أمر مقرر متفق عليه، ويعبَّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات.

ومن ناحية ثالثة: الإنسانية، وليس الأمة الإسلامية فقط، هي مناط الإصلاح المطلوب علاجًا لأسباب السقوط واستدعاء لأسباب الصعود للأمم والشعوب والدول في دورات تداولها وعبر عملية تعارفها الحضارى. ومع ذلك فإن مفهوم الإنسانية، يبدو أنه لم يحتل من الرؤى الإسلامية، قدر الاهتمام نفسه الذي حظي به في مدارس فكرية غربية. بل لقد تجدد صعود مفهوم «الانسانى» مؤخرًا ليصبح لصيقًا بعديد من المجالات لعل أهمها ما يسمى «الأمن الإنساني»[1] أو ما يسمى «أنسنة العولمة»، و«أنسنة السياسة»... وجميعها تعكس تيار المراجعات الجارية في فكر الوضعية المادية

(١) انظر على سبيل المثال:

Mary Kaldor: Human Security: Reflections on Globalization and Intervention, U.K. Polity Press, 2007.

العلمانية نحو درجة أكبر من القيمية والمعيارية محورها الإنسان من رؤية جديدة تستدعي الدين والثقافة والحضارة. ولقد كان للرؤية الإسلامية نصيبها في المراكمة في هذا المجال، ولعل أعمال د. المسيري[1] تقدم إسهامًا ملحوظًا في هذا المجال.

ومن أهم ملامح مفهوم «الإنسانية» من رؤية إسلامية، مقارنة برؤى غربية وفق قراءتي لما قدمه د. سيف الدين عبد الفتاح ما يلي[2]:

تتضح حالة مفهوم «الأمن الإنساني» في ظل المراجعات الغربية للمنظورات التقليدية ومفهومها عن الأمن «القومي» أو «العالمي».

إلا أنه بدوره يحمل تحيزات معرفية وثقافية مضادة، فضلاً عن السياق العام الذي أفرزه بعد نهاية الحرب الباردة في مقابل تحيزات المنظورات التقليدية للدولة القومية والأمن العسكري...

ومن ثم فإن هذه التحيزات الجديدة تُبرز مجموعات أخرى من الثنائيات حول مفهوم الأمن وحول مفهوم الإنساني.

ومن ثم تخلق مجموعة جديدة من المتضادات، من ناحية، بين أمن الفرد والجماعة والدولة.. ومن ناحية أخرى، بين أمن الغذاء، وأمن الصحة، وأمن المشاركة السياسية، وأمن الثقافة، وبين الأمن الغذائي.. ومن ناحية ثالثة، بين الأمن الإنساني (بدون حرب) وبين الأمن الإنساني في ظل حرب.. ومن ناحية رابعة: بين مصادر تهديد الأمن الإنساني الداخلية وبين مصادرها الخارجية، وأخيرًا بين القوة اللينة بوصفها مصدراً للأمن الإنسانى دون القوة الصلدة.

وتساعد رؤى إسلامية بما تحمله من خصائص «الكلية والشمولية والوسطية»، على تجاوز هذه الثنائيات المتضادة المستمرة، ومن ثم تقديم مفهوم للأمن الشامل والمتكامل وكذلك مفهوم للإنسانى من رؤية وسطية إسلامية، مقارنة برؤى تنظيرية أخرى سائدة

(١) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (المجلد الأول: النظرية)، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥.

(٢) انظر بناء مفهوم الأمن الإنساني من إعداد محمد كمال محمد (في) سيف عبد الفتاح، مدحت ماهر، مرجع سابق.

أفرزها نظام حقوق الإنسان والتدخل الدولي الإنساني في ظل هيمنة استعلائية غربية بقيادة أمريكية.

ومن ثم فإن هذه الرؤية الإسلامية الشاملة الكلية عن الأمن الإنساني ترى أن أولى متطلبات الأمن الإنساني هو سد منافذ الظلم في العالم وعدم تغليب مصلحة حضارة بعينها على مصالح حضارة أخرى وعلى أساس خطاب عمراني يمتد للمعمورة بأكملها ولا يعنى فقط «الغرب وبقية العالم».

والأمن وفق هذه الرؤية:

يتكون من منظومة الأفعال والحالات (الطمأنينة، السكن، القرار والاستقرار، الأمانة، الحفظ، الأمان، الدين والخلق، القوة، الحفاظ على حقوق الذات والغير، السلم، . . .). وتعبر إضافة صفة «الإنساني» للأمن عن امتداد مفهوم الأمن، وارتباطه بالإنسان -النوع: بني آدم- ليحرك عناصر تكافل الإنسانية، وحالة الأمن الإنسانية القاصدة لتكامل المعمورة والإنسانية بأسرها (الإنسان-الفرد، الإنسان-الإنسانية)، مع إدخال حقائق الجماعة والمجتمع، والدولة والأمة، وتنوع الحضارات والثقافات. كما أن إضافة «الإنسان» تجعل من هذه الصفة سندًا لرؤية الأمن من منظور شامل ومتكامل، كما أنها ترتبط بالقدرة على تحصين هذا المفهوم من حيث هدفه وغايته المرتبطة بوجود الإنسان كيانًا ونظامًا وعمرانًا، فيحصن هذا المفهوم من محاولات تفريغه من مضمونه أو تزييفه أو الانحراف به.

فالأمن الإنساني فعل حضاري وكلي وشامل ومتكامل، يرتبط بقوانين وسنن تتمثل في آليات معرفته والوعي به في جوهره ومفاصله (الأمن المؤسسي، الأمن التنموي، الأمن الثقافي والمعرفي، الأمن السياسي، أمن البيئة أو الوسط. . . إلخ)، وكذلك التعرف على آليات ممارسته والقيام عليه، وحقائق الأمن الإنساني، لابد أن تحوطها آليات الحماية إذا انتُهكت أو زُيفت أو انحرفت: عمليات بعضها من بعض ترتبط بسنن وقوانين حامية تحصن معاني «الإنساني» تطبيقًا وتفعيلا، دفاعًا وحمايةً.

هذا النموذج في الأمن الإنساني يؤصل معنى الشروط التي تحقق ديمومة الحفاظ على هذا الأمن وعناصره الأساسية (التعليم، الصحة، البيئة، الحاجات المادية، التنمية،

وحقوق الإنسان، . . . إلخ). ومن ثم، فإن أهم شروط تحقيق هذا الأمن الإنساني والحفاظ على مؤشراته وعناصره وموارده وعوائده، إنما ترتبط بعناصر مثل الحكم الجيد الرشيد، وحقيقة المسئولية وما يرتبط بها من مساءلة ومحاسبة وقواعد الشفافية، التي تحرك كل عناصر الصلاحية والكفاءة في إدارة عمليات الأمن الإنساني في حالة تواجه كل حالات الفساد الناقضة لمفهوم الأمن الإنساني والتأثير على عوائده وعملية توزيعها. ويرتبط بذلك أيضًا ذلك الحفظ الذي يتعلق بحفظ الأبنية والمؤسسات التي ترتبط بالأمن الإنساني، والتي تعد من أهم شروط إقامة عمران هذا الأمن الإنساني ضمن مؤسسات للمحاسبة والرقابة والمساءلة ومحاربة الفساد وشبكيته والقدرة على بناء كل ما يمكّن لحقوق الإنسان وسيادة القانون وفعاليات لصياغة العلاقة السياسية على نحو سويّ وفعّال.

ومن ضمن عناصر الرؤية الإسلامية «لمفهوم الأمن» موصولا بصفة «الإنساني» المحددة لمناطق تفعيله وفاعليته تأتي «المؤسسات»؛ أي الأبنية التي تحرك الأمن بكمالاته، والإنساني بكل فعالياته ضافية القيمة. من جملة هذه المؤسسات التي يمكن أن تؤسس لمفهوم «الأمن الإنساني»: مؤسسة الزكاة، مؤسسة الحسبة، مؤسسة الوقف، وهي مؤسسات يمكن اعتبارها «أمنية» اجتماعية وإنسانية؛ أي لاستهداف جوهر مقاصد الأمن الإنساني.

وهنا لابد أن نحدد كيف ندرج الجزئيات التي تتعلق بالعمليات التي ترتبط بالأمن الإنساني في إطار منظومة تمكّن له وتؤصّل معنى مناطاته، وتندرج به في استراتيجيات عملية، وتمكّن له من خلال مراحل وآليات وأدوات. كما أن «الأمن الإنساني» لا يمكن صياغته وبحق إلا من منظور يؤكد قواعد الحق وقواعد المساواة والحرية والاختيار ضمن أصول قاعدة ذهبية مفادها أنه (لا ضرر ولا ضرار).

مفهوم الأمن الإنساني يبدأ بالعالَم وينتهي إليه، ويمر بالدولة والنظام والسلطان والأعوان والمال والعدل، ويظل «الإطعام من جوع» و«الأمن من خوف» ساقيْن للأمن في تضميناته الإنسانية. والإطعام -في اللغة المعاصرة- يمثل الموارد الاقتصادية التي تحقق الشبع للناس في ظل أي مجمع. والأمن يمثل وجود النظام العادل الذي يحفظ

هذه الموارد (استثماراً وتراكمًا) ويوزعها على الناس بالعدل. وهو ما يُعدّ من وظائف الدولة في إطار وظيفتها الاستخلافية، التي ملاكها وظيفة العدل ووظيفة العمران، بالإضافة إلى جملة وظائف فرعية تتكامل جميعًا لتحقيق معاني الأمن الإنساني (الوظيفة الإنمائية، الوظيفة التوزيعية، الوظيفة الأمنية، الوظيفة الجزائية). وهنا يأتي ما ذهب له الكواكبي من أن السياسة هي (إدارة الشئون المشتركة بمقتضى الحكمة). ومن هنا نتصور أن المعنى الذي يتعلق بالحكم الرشيد وتسييره بمقتضى العدل والإنصاف هو الذي يؤمّن معنى الأمن الإنساني؛ فيكون الحكم الرشيد واحداً من مؤشراته وأداةً من أدواته بوصفه أحد أسس العمران.

بالنظر إلى تفاصيل هذه الأبعاد الأربعة يتضح لنا ملمحان أساسيان وراء هذه المنظومة:

١- هذه المنظومة تنطبق داخل وخارج الحضارة الإسلامية وليس داخلها فقط، كما هو أو كان وما زال حال منظومة قيم الحداثة الغربية. لذا فالمستهدف لدى المرجعية الإسلامية هو: الجميع وصولا إلى مفهوم حقيقى عن «الانسانية»: إن الأمثلة الفقهية والفكرية، والتاريخية عديدة على هذا.

كذلك فإن هذه المنظومة قد شارك في بلورتها روافد حضارية عدة، كلٌ أعطى وكلٌ أخذ، ولا يمكن لأحد ادعاء احتكار بعض المفاهيم دون غيره من الحضارات، فلا يحق للغرب مثلا أن يدعى احتكار مفاهيم التسامح والإنسانية والتعددية باعتبارها منتجًا حضاريًا لخبرة الديمقراطية الغربية. ولكنه يمكن القول إن الغرب قد أوجد أدوات وآليات لتجسيد هذه المفاهيم في المرحلة الراهنة، في حين أن المفاهيم الحضارية المقابلة لها جذورها في خبراتها الذاتية: الفكرية والمؤسسية. فمثلا هل الحكم الصالح الرشيد، مفهوم مقصور على الحضارة الغربية وكذلك مفهوم المجتمع المدني والأمن الإنساني، أم أن لها نظائرها الحضارية المقارنة لدى خبرات أخرى، ولو لم تتخذ المفردات والتعبيرات نفسها؟

٢- الملمح الثاني؛ هو أن الغاية ليس أن يصبح كل العالم مسلمًا وفق رؤية البعض عن تقسيم دار الحرب ودار السلم، فهذا التقسيم لم يكن إلا تقسيمًا سياسيًا في مواجهة

حالة صراع دولي ضد المسلمين. وكان ينظمه ويضع قواعده الرؤية المعرفية الأصلية (الحضارية التعارفية).

ومن ثم، فالتحدى أمام المسلمين هو أن يعرفوا كيف يعيشون في العالم بوصفهم مسلمين وبوصفهم جزءًا مندمجًا فيه يأخذ ويعطي في ظل سنن التداول.

بعبارة أخرى، فإن هدف اجتهادنا في هذا الجزء حول ما يسمى إصلاح العالم أو تغييره كان كسر الاعتقاد السائد بأن التأصيل الإسلامي عن العلاقة مع الآخر، إنما لا يتعدى التأصيل العام حول أصل العلاقة حربًا أم سلمًا.

ومن ثم فإن تقديم رؤية إسلامية للعلاقات الدولية إنما يجب أن يتجاوز هذا الاعتقاد إلى تأصيل حضاري شامل[1]. ولقد تم هذا -عاليًا- من خلال استدعاء منظومات أربع من المفاهيم: (الجهاد والقوة والدعوة)، و(الوحدة والتعددية والأمة والأقليات والدولة)، و(الأمن والصراع والتدافع)، و(التداول والعمران والتنوع والتعارف والحوار والإنسانية والخصوصية والعالمية والعولمة والحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان).

ويجدر ملاحظة أن المنظومات الثلاث الأولى تدور -على التوالي- حول: محرك العلاقات الدولية، أدوات وعمليات، مستويات تحليل وفواعل، (مقارنة بنظائرها لدى منظورات أخرى). وهي منظومات تنطلق من منظور سياسي تقليدي أي العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، وهو المنظور الذي ركز عليه الفقه السياسي الإسلامي فيما يتصل بالسلم والحرب وتقسيم الدور. إلا أن للعملة وجهًا آخرًا؛ حيث إن منظورًا إسلاميًا (والذي هو بطبيعته منظور حضاري) لا يكتفي بتقديم الأبعاد القيمية- الواقعية حول المنظومات الثلاث هذه، وهكذا... فهي ليست الوحيدة التي تبرز خصوصية منظور إسلامي في العلاقات الدولية، باعتباره منظورًا قيميًا حضاريًا.

لهذا، كان يجب أن تقترن بهذه المنظومات الثلاث، منظومة رابعة، قد تصبح هي

(١) نادية محمود مصطفى: تأصيل العلاقة مع الآخر: دراسة في موضع الآخر من مشروع النهوض: نحو التأصيل من منظور الفقه الحضاري، (في) أعمال مؤتمر نحو مشروع نهضوي إسلامي، عمان: المنتدى العالمي للوسطية، نوفمبر ٢٠٠٨.

الأولى في الترتيب إذا أردنا إعادة ترتيب هذه المنظومات، وفق منظور حضاري للعلاقات الدولية. وهذه المنظومة هي التي تنطلق مباشرة من خصائص الرؤية الإسلامية للعالم وتترجم المبادئ والأسس والقواعد والقيم والسنن التي تحكم العلاقات بين المسلمين وغيرهم. وجميعها بمثابة الإطار المرجعي والمدخل المنهاجي لدراسة العلاقات الدولية، والذي يساعد الانطلاق منه على كسر احتكار المنظور الفقهي السياسي التقليدي (الجهاد، الحرب والسلام) لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام. في حين أن تلك الأخيرة، ودون الانتقاص من حيوية وضرورة هذا الفقه وما يمثله من ركيزة أساسية في الدراسة، ليست بقادرة بمفردها - على تقديم صورة كلية عن العلاقات الدولية في الإسلام. ومن ثم فإن توسيع نطاق دراسة الفكر الإسلامي عن العلاقات الدولية إلى مصادر أخرى إلى جانب الفقه هو الذي يساعد على بناء هذه المنظومة الرابعة من منظومات المفاهيم، وهي منظومة ليست بديلة عن المنظومات الأخرى، ولكنها تساعد على استكمال الرؤية ودعمها على نحو يمكِّن من تقديم رؤية بنائية لا تقوم على مقولة الحرب أساس العلاقة فقط أو مقولة السلام أساس العلاقة، ولكن تبين متى تكون الحرب ومتى يكون السلام وقواعد إدارة كل منهما، وانطلاقًا من رؤية تعارفية حضارية وانطلاقًا من منظور قيمي- واقعي.

وأخيرًا، فإن هذه المنظومات الأربع من المفاهيم (وما يمكن أن يتفرع داخل كل منظومة) هي منظومات متكاملة متراكمة تسهم في تقديم رؤية بنائية حضارية إسلامية، أي رؤية تُسكن ما يتصل بكل جانب من جوانب العلاقات الدولية في موضعه من البناء دون افتئات جانب على آخر: السياسي على الثقافي أو الفقهي على غيره وكذلك القيمي على المادي. . . وهكذا يتحقق -من خلال بناء هذه المنظومات من المفاهيم، وكذلك إعادة قراءة النماذج الفكرية- تراكم على صعيدين: صعيد علم العلاقات الدولية من منظور حضاري، وعلى صعيد دراسة التراث الإسلامي للعلاقات الدولية الذي غالبًا ما اقتصر على أمور الجهاد ومن الزاوية الفقهية فقط. أي تحقيق تجديد في التعامل مع هذا التراث من أجل الكشف عن رؤية حضارية إسلامية عن العلاقات الدولية سواء في جذورها أو في صورتها الراهنة.

مفاد القول أن ما يتصل بالعلاقات الدولية من مفاهيم هو فرع من فروع أخرى تنبني جميعها وتنطلق من مفاهيم مظلة تتشكل منها وتدور حولها الرؤية للعالم في الإسلام وتجلياتها المعرفية والفكرية والنظرية. مما يؤكد مرة أخرى كيف أن الداخل والخارج من منظور إسلامي هما امتدادات لبعضهما البعض.

كذلك، فإن بناء هذه المفاهيم يستدعي ولا يُغفل نمط تطور العلاقة بين المجالين: الوحدة الإسلامية، والعلاقة مع الآخر. ناهيك بالطبع عن علاقتهما بالمجال الأول «النموذج الداخلي». وهذه العلاقة الثلاثية هي منطلق لبيان مسار تطور الفكر الإسلامي عبر مراحل القوة والفتح والوحدة، ثم التدهور والدفاع والتعددية، ثم الضعف والاستعمار والتجزئة. كما تساعد دراسة نمط هذه العلاقة ثلاثية الأبعاد عبر هذا المسار الممتد زمنيًا على بحث إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي، وإشكالية العلاقة بين الأمني الخارجي/ الإصلاحي الداخلي، وإشكالية الوطن/ الأمة، وهكذا. . . ودون الوقوع في الثنائيات التي تزخر بها خطابات «الديمقراطية العالمية»، ودون اختزال غاية الديمقراطية العالمية في منع الحرب فقط، ودون اختزال محتوى الديمقراطية العالمية في إدارة العالم بطريقة ديمقراطية لإيجاد حلول للمشكلات العالمية يشارك فيها الجميع، ولكن وفق فلسفة الديمقراطية الغربية. . فإن إصلاح العالم وتغييره يمكن أن تشارك فيه أمم العالم، كلٌ من دائرتها الحضارية، وفي ظل تعددية حقيقية تثري العالم في إطار تعاوني سلمي.

وأخيراً يظل السؤال التالي قائمًا: ماذا بعد الرؤى والتصورات، وقد سبق أن أكدنا العلاقة بين الثابت والمتغير، وبين القيمي والواقعي بوصفها خصائص لرؤية حضارية عن التغير العالمى؟ ماذا عن برامج وخطط وآليات تترجم هذه الرؤى من أجل إصلاح العالم؟

لم يعدم التراث الإسلامي والفكر الإسلامي الحديث المعاصر مثل هذه الاجتهادات «العملية» أو الإجرائية - ليس بالمعنى العلمي وفق الرؤية الغربية الحداثية فقط، ولكن وفق موضع وأهمية الواقع والإجراءات والعمليات في الفكر الإسلامي ذاته، فهو ليس فكرًا مثاليًا يوتوبيًا بحكم أنه ذو مرجعية دينية، كما سبقت الإشارة.

ولعل هذا الجانب يحظى -في دراسة لاحقة- باهتمام يرسم خرائط النماذج الفكرية التي قدمت هذه البرامج والإجراءات والخطط. ولكن انطلاقًا من توسيع مفهوم البرامج والإجراءات، بما يتوافق مع متطلبات منظور حضاري (كلي وشامل) وليس مجرد منظور جزئي أو نوعي. حيث إن المداخل «العملية» وفق منظور حضاري تكتسب خصوصية، فهي من قبيل مداخل إصلاح المفاهيم، والعلوم، والإنسان، والقيم.

خلاصة القول في هذا الجزء: لقد بدأته بانطباعين عامين، وحاولت خلاله أن أكسرهما وأبنى جسرًا يقدم طريقًا ثالثًا بين خطاب الديمقراطية العالمية من رؤى غربية وخطاب العولمة والديمقراطية من رؤى غير غربية. وهكذا أصل إلى خلاصتين: الأولى: أنني أشعر بأني لم أتحرك كثيرًا عن معسكري، فهل خطابي في هذا الجزء الثالث استطاع أن يكسر حدود ذاتيته ليصبح أكثر تفاعلا مع الخطابات الأخرى المناظرة أو المضادة ولو من دائرة حضارية أخرى بحيث يقدم إسهامًا جديدًا أو طريقًا ثالثًا، أم ظل محتفظًا بملامح الذاتية في إطار من الانفتاح والتفاعل مع إسهامات أخرى؟

أقول هذا وفي ذهنى عدة نماذج من الجهود البنائية، وجميعها في مجال التنظير السياسي ومن خلال أطر حضارية مقارنة تعكس بدرجة أو بأخرى، ما سطره Armando Salvatore في مقدمة كتابه «المجال العام»(1). حيث أشار إلى أن هدف الكتاب هو المقارنة بين الإنجاز الغربى وإنجازات أخرى حول مفهوم المجال العام، مبينًا أن الخبرة الإسلامية تقدم تأصيلا نظريًا من خلال مفهوم المصلحة. ذلك لأن المفاهيم الغربية عن المجال العام لا تنطبق على العالم ذي الأغلبية المسلمة؛ حيث إن هذه المفاهيم محل نقاش في الغرب ذاته، كما أن هناك دورًا حيويًا -وإن كان كامنًا- لعبته التقاليد الإسلامية على المدى الطويل لتشكيل مفهوم المجال العام وممارساته.

ولهذا، فإن Armando Salvatore يبين أن بناء المفهوم بالاعتماد على «المجالات العامة الإسلامية» إنما يمثل مشاركة في بناء النظرية على نحوٍ يحقق تحولا في الرؤية حتى

(1) Armando Salvatore: op. cit, pp. 9-12.

يتجاوز هذا التحول النقد المنغلق على ذاته وعلى نحو يبين ضعف الادعاءات العالمية لفكرة المجال العام التي قدمتها التقاليد الليبرالية الحديثة. ولقد قدم سلفاتورى إسهام التقاليد الإسلامية في بناء مفهوم المصلحة(١).

من ناحية ثانية: فإن البعض يتساءل: هل مفهوم الأمة يحقق تراكمًا مقارنًا، وأن يؤسس لاستقطاب جديد بين «أمة الديمقراطية» و«أمة الإسلام» في عالمنا المعاصر؟ ويبرز هذا السؤال من ثنايا طرح Jonathon Moses (2) الذي قارن فيه بين السلام الذي يسود «أمة الدول الديمقراطية المعاصرة» والسلام الذي ساد أمة الإسلام في القرن السابع الميلادى»؛ ذلك لأن كلتا الجماعتين ذات مدركات وقيم ربطت معًا قبائل أو دولا في إطار جماعة من التحالفات السلمية. وهذا الطرح يُنبه إلى أهمية مستويات جديدة من التحليل وهي «الجماعة» والأمة في مقابل وحدات تقليدية. . ولقد قدم Jonathon هذا المفهوم من واقع قراءته الخبرة الإسلامية القرآنية والتاريخية. ودون الدخول في تفاصيل مناقشة هذه الأطروحة -وهي كثيرة ومهمة ولكن ليس موضعها هنا- فإنها بالرغم من أهميتها من حيث الاستعانة بالخبرة الإسلامية في التنظير السياسي قد أسقطت أمرًا مهمًا وهو أن مفهوم الأمة من واقع النظرية القرآنية هو مفهوم عام وليس مقصوراً على «الأمة الإسلامية» فقط، حيث إن الرؤية القرآنية قدمت تأصيلين أحدهما عام يتصل بأمم الإنسانية، وآخر خاص بأمة المسلمين. لذا فإن طرحنا السابق اقتصر على المفهوم العام للأمة. مع ضرورة الإشارة إلى أن الرؤية القرآنية الكونية الحضارية، التي تنطلق من الإنسان ونحو الإنسان ليست رؤية عن «الإنسانية» وفق المفهوم اليبرالي الكوزموبوليتاني. فبالرغم من محورية قيمة الإنسان في الرؤية الإسلامية إلا أنه يقترن بقيم أخرى عن التعدد والتنوع التي تؤسس للخصوصيات الجماعية وإن ضمّها إطار كلى واحد بدون استبعاد وفي ظل قيم العمران والعدالة والمساواة والشورى. . . كما سبق أن رأينا.

(1) Ibid: Cha. 4.

(2) Jonathon W. Moses: The Ummah of Democracy, Security Dialogue, Vol. 37 (4), 2006, pp. 489-508.

من ناحية ثالثة: لقد اجتهدت تجارب أخرى ذات صفة جماعية لتقديم «طريق ثالث» يعبر بين رؤيتين ولا يقتصر على نقد كل منهما للآخر. ومنها تجربة إعداد بعض تقارير المجتمع المدني العالمي، من خلال عقد ورش عمل تمهيدية تجمع أصحاب اتجاهات ورؤى متنوعة، من بينها الإسلامية. ولقد عايشتُ إحدى هذه التجارب في القاهرة في سبتمبر ٢٠٠٥ وشاركتُ في مناقشتها، وقدمتْ دراسات التقرير (٢٠٠٧-٢٠٠٨) خلاصة هذه التجربة. ففي دراسة كتبتها كل من د. هبة رءوف عزت وماري كالدور(١)، قدمتا خبرة التفاعل بين الرؤى حول قضية العلاقة بين العنف والمدنية في إطار قضية الحرب والسلام بصفة عامة، وذلك باستدعاء سبل وطرق معالجة الباحثين المسلمين والغربيين لمسائل الحرب والسلام في هذه المرحلة من الجدال الكبير بين الغرب والإسلام. وعلى ضوء هذه المعالجة المقارنة، أعربت الباحثتان عن رغبتهما في امتدادها لتقاليد أخرى حتى يتحقق توافق أو رضاء عالمي متشابك Overlapping consensus، يساعد على إعادة بناء مفهوم المدنية على مستوى عالمي استنادًا إلى كل من التقاليد الغربية والإسلامية.

ولا يسعنا المقام هنا للاستمرار في عرض مثل هذه النماذج، ولكن لعل الرسالة تكون قد اتضحت.

الخلاصة الثانية حول كوابح تحقيق الرؤية الإسلامية عن التغيير العالمي «التي رسمت ملامحها بسرعة. فبعد التأصيل -وهو كثير ومتفرع- ولم أقدم منه إلا ملامح كبرى، ماذا عن الواقع؟

إذا كانت أدبيات الديمقراطية العالمية تتصل بصورة أو بأخرى بمراكز صنع السياسة العالمية وتجد لها صدى في جنباتها، فكيف يمكن أن يكون للرؤى النابعة من «الهوامش» أو الدوائر الحضارية «غير السائدة عالميًا» (وما قد يقترن بها من برامج وإجراءات) صدًى في عمليات الإصلاح العالمي؟ أم أن وجود هذه الرؤى والحوارات بينها على صعيد

(1) Heba Raouf Ezzat and Mary Kaldor: Not even a Tree: Deligitimising Violence and the Prospects for Pre-emptive Civility, (in) G. Marlies, M. Kaldor and H. Anheier (eds.), Global Civil Society Year book (2006-2007), London, pp 18-38.

دوائر «المجال العام العالمي» أو «المجتمع المدني العالمي» أو غير ذلك من مسميات مستويات التحليل التي تتعدى قيود الحدود القومية والسيادة القومية واختلالات هياكل القوة العالمية، هو في حد ذاته علامة من علامات الإصلاح العالمي؟

إن من أهم كوابح تحقيق هذه الرؤية ما يلي:

أن الرؤى غير الغربية ونظائرها، في معظمها خطابات «محلية» أو على أكثر تقدير «عبر إقليمية»، لا يقدَّر لها أن تحقق اختراقات معرفية وفكرية ونظرية في جدران الحداثة الغربية التي مازالت سائدة. ناهيك عن أن التيارات الغربية النقدية -التي تتشارك مع هذه الرؤية بعض الأفكار والأسس- لا تمثل تيارات سائدة في أوساطها، مهما تحدثنا عن المراجعات الجارية.

ويرجع ذلك الوضع إلى افتقاد وسائل التوصيل: اللغة الإنجليزية، نمط الخطاب، قنوات التفاعل العالمية الخاصة بمثل هذا النمط من الإنتاج النظري والفكري. حقيقة تكررت المبادرات لتوفير هذه القنوات (على سبيل المثال المؤتمرات السنوية الأخيرة للجمعية الكندية للدراسات الدولية في تورنتو ومجموعة Religion, Culture and IR... وغيرها)، إلا أنها ما زالت مقصورة بالأساس على النقد بين الغربيين، والأصوات غير الغربية قليلة منها تلك التي استطاعت أن تحقق اختراقًا، فما زلنا نحدِّث بعضنا البعض في دوائرنا وما زالوا يحدِّثون بعضهم البعض في دوائرهم.

من هنا تأتي أهمية مثل هذا الملتقى عبر الإقليمى غير الغربى Nonwestern - trans regional Workshop. ولكن ماذا بعد ورشة العمل هذه؟ ألا يجب أن نخطط لورش أخرى حول أولويات أجندة القضايا من منظور الدوائر الحضارية - غير الغربية، حيث إن الديمقراطية العالمية ليست من بين هذه الأولويات؟ وهل استوفى الحديث عن Global Change حقه؟

كذلك ألا يجب أن نخطط لإعداد بحوث جماعية تجمع بين أصحاب رؤى متنوعة بحيث تقدم خلاصة الحوار الدائم حول القضية محل الاهتمام؟ آمل أن تكون رؤيتي

التي قدمتها عن Global Change وما يقترن بها من مفاهيم حظيت بدراسات حضارية مقارنة (المدنية، الحرب والسلام، المصلحة، الأمن الإنساني. . .إلخ) باكورة دراسة مقارنة حقيقية في المفهوم تسد ثغرات خطابات الديمقراطية العالمية وتعكس أولويات أجندة شعوب الحضارات «غير الغربية» في عالم يعاني أحادية حضارية تدّعي الهيمنة والعالمية وتسعى لفرض منظومات قيمها في وقت تعاني فيه أزمات حضارية داخلية وبينية تنعكس على الديمقراطية وغيرها. وبدلا من العمل على حلها داخليًا بالأساس وأولا، إذا بها تنحو لمرحلة جديدة من نشرها وادعاء أن عالميتها هي سبيل حل مشكلات العالم أو أن حل مشكلات العالم يحتاج إلى أساليب ديمقراطية.

●●●